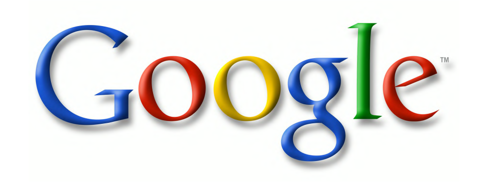
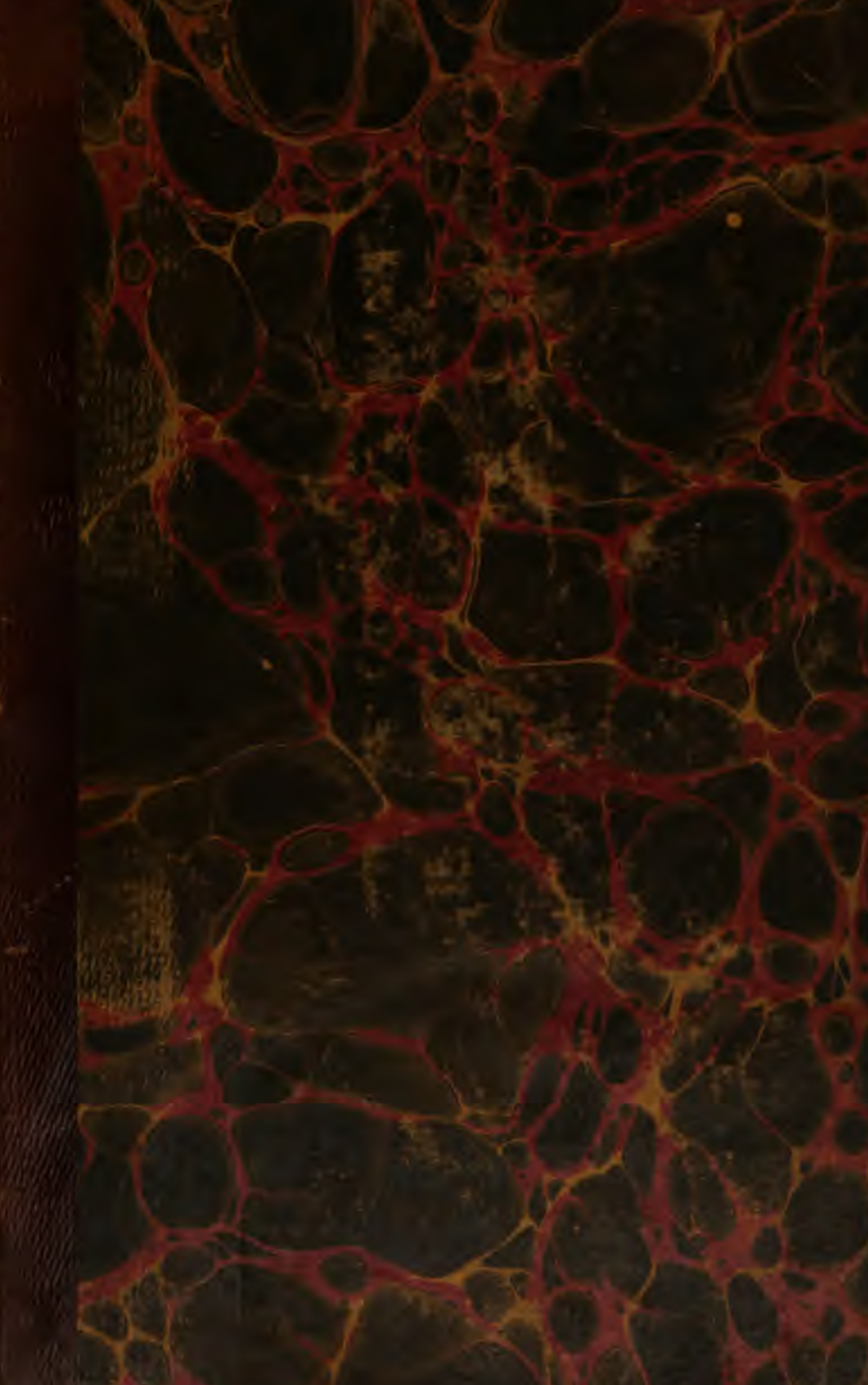






Gioberti

CONSIDERAZIONI

SOPRA

LE DOTTRINE RELIGIOSE

DI VITTORIO COUSIN,

PER SERVIR DI APPENDICE ALLA

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA.

dtte

CONSIDERAZIONI

SOPRA

LE DOTTRINE RELIGIOSE

DI

VITTORIO COUSIN,

PER SERVIR DI APPENDICE ALLA

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA;

PER

VINCENZO GIOBERTI.

Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam.
Col. II, 8.

[t. 3]

BRUSSELLE,

DALLE STAMPE DI MARCELLO HAYEZ.

1840.

AVVISO.

Queste Considerazioni dovevano essere stampate, a guisa di nota, nel primo volume della mia Introduzione allo studio della filosofia, essendo state scritte per giustificare il giudizio recato sulle dottrine del sig. Cousin nel capitolo terzo del primo libro. Ma la loro lunghezza e disproporzione colla mole di quell' opera mi ha indotto ad imprimerle da sè. Facendone un libro a parte, avrei potuto ancora ampliarle, ed aggiungere alla esposizione degli errori la piena confutazione di essi; ma mi è paruto che una semplice discussione critica basti al mio intento, e che la discrezione verso i lettori sia un debito di chi scrive. Dò fuori adunque la mia nota, come l' ho stesa da principio, senza nulla aggiungervi, nulla levarne.

PROEMIO.

Le accuse ch' io muovo contro le dottrine del sig. Cousin nella mia Introduzione allo studio della filosofia, benchè brevemente espresse, essendo gravissime, ragion vuole che siano ben provate. Io mi reputo tanto più in obbligo di farlo, che l' illustre Autore negli ultimi suoi scritti protesta altamente di non meritarle. Dichiarazione che ogni lettore assennato accetterebbe tanto più volentieri, quanto è più lodevole e degno di un animo generoso, il ritrattar gli errori, in cui la giovinezza, l' esempio, e l' indole dei tempi possono precipitare gl' ingegni più eminenti. Il panteismo e la miscredenza sono così fatali a chi segue un cattivo metodo nelle sue speculazioni, che una mente eziandio capacissima può esserne sedotta, non ostante la loro falsità ed assurdità intrinseca. Quanti sono al dì d' oggi, a cui sia toccata la buona sorte di ricevere debitamente la fede cattolica, e di conservarla fra le tristi influenze del secolo? Quanti, che nel dar opera agli studi speculativi, siano provveduti di una buona metodologia? Certo pochissimi; e niuno sicuramente vorrà recare a colpa del sig. Cousin, se pagò anch' egli il fio all' infelicissima età, in cui a noi tutti è toccato di nascere. Imperocchè, quando non si è ben ricevuto negli anni teneri, o si è scosso all' entrar nel mondo il giogo salutare della fede, vi sottentra quello del senso, e lo spirito dell' uomo ricade senza saperlo, nella condizione del gentilesimo, a cui

l' iniziazione cristiana lo aveva sottratto. Ora il giogo del senso in filosofia è il psicologismo [1]; il cui ultimo esito nelle scienze razionali è il panteismo, od il dubbio, e nella religione la miscredenza sotto alcuna delle sue forme. Ma prima di giungere ai sistemi più raffinati, il metodo psicologico produce per ordinario una filosofia abbietta e sensuale, verso la quale il panteismo può parere un rifugio o un rimedio. Il sig. Cousin nacque e crebbe in un paese e in un tempo, in cui era, non dirò già pericolo, ma vergogna, l' essere religioso e cristiano. La prima filosofia, a cui venne introdotto, fu il sensismo del passato secolo, che godeva tuttavia di un' autorità assoluta e irrepugnabile. Che meraviglia adunque, se ne' suoi primi studi non fu teista e cattolico? Se gli dee bensì saper grado di essersi sollevato da quel materialismo brutale che allora signoreggiava a un sistema più squisito, e dalle dottrine di una empietà volgare e schifosa alle lusinghiere apparenze del razionalismo teologico. Questa mutazione in tali circostanze e in tali tempi fu certo un vero progresso, in quanto spianava la via a progressi ulteriori. Se adunque il sig. Cousin, giunto, secondo che suonano le sue proteste recenti, al pieno conoscimento della verità, avesse ritrattati i suoi errori, ed emendati i suoi libri, la sua generosa schiettezza sarebbe degna di somma lode, e accrescerebbe la stima dovuta alle altre egregie qualità del suo animo. Ma in vece che ha egli fatto? Egli ha ristampate alcune sue opere, nelle quali il panteismo e il razionalismo teologico sono chiaramente insegnati. Egli è vero, che in fronte a queste ristampe, dice, ridice, grida ad alta voce, sè essere cattolico, ed alienissimo dal panteismo, e s' indegna calorosamente di chi sospetta il contrario. Ma per rivocare gli errori in cui si è caduto, basta forse il voler la burla di chi legge? Voi negate di esser panteista, mentre pubblicate di nuovo un sistema di filosofia tolto di peso dai due più celebri panteisti della Germania; voi dite di essere cattolico, nel divulgare una

[1] Dichiaro ciò che intendo per questo vocabolo nel capitolo terzo del primo libro dell' Introduzione.

dottrina che vi fa conoscere per non essere nemmeno cristiano. Certo bisogna vivere nel secolo decimonono, e conoscere la serietà del filosofare e del teologizzare che si usa al dì d' oggi, per tener credibili tali portenti. Questo voler essere panteista e deista, senza parerlo, oltre all' essere un singolare ardimento, oltre al sembrare uno scherno e un vituperio di quella fede che si adora e si combatte nel medesimo tempo, può nuocere gravemente a molti inesperti, i quali udendo un autore di qualche grido dichiarare così espressamente sè essere ortodosso, crederanno di poter seguire con sicurezza le sue dottrine. Io mi credo in debito, secondo il mio potere, di cautelare contro questo grave rischio i miei compatrioti, e specialmente i giovani studiosi; giacchè le opere del sig. Cousin corrono per Italia, e l' una di esse fu tradotta nel nostro volgare. Mosso da questa considerazione, io mi accingo a mostrare, che il panteismo e il deismo, o non si trovano al mondo, o vengono espressamente insegnati nelle opere del sig. Cousin, e sono la sostanza della sua dottrina. Non sarà d' uopo a tal effetto di lungo discorso; bastandomi il raccogliere in un solo quadro, per modo che si rischiarino a vicenda, alcuui passi dell' illustre Autore, e l' aggiungervi poche parole per farne spiccare il vero senso, e la congiunzione reciproca. Ben s' intende che io non mi propongo di confutare exprofesso gli errori che riferisco; sia perchè a tal effetto, non che un opuscolo, sarebbe poco un volume; e perchè non mi par necessaria la confutazione di tali dottrine, che si distruggono da sè, e furono già più volte combattute e sconfitte.

Un altra ragione mi mette la penna in mano, e mi sforza ad assumere questo spiacevole incarico di accusare un Autor vivente, degno per altra parte di riverenza e di stima. La qual ragione si è, che il sig. Cousin sfida espressamente la scuola teologica a trovar qualcosa di riprensibile ne' suoi scritti. Nessuno, che io mi sappia ha risposto finora adequatamente a questa provocazione ardita e solenne; dal che altri potrebbe conchiudere, che i cattolici, o tengono in effetto per irrepren-

sibile la dottrina del filosofo francese, o reputano l' assalirla difficile e pericoloso. Egli è vero, che ivi medesimo, sotto il nome di scuola teologica, il sig. Cousin intende i fautori di un sistema sulla certezza, a cui il sig. Lamennais diede una certa celebrità [1]; del qual sistema io sono assai lungi dal farmi campione, poichè lo stimo filosoficamente e cattolicamente assurdo. Ma quando egli provoca la scuola teologica a trovar alcun che da riprendere nelle sue dottrine religiose, egli è manifesto, che il suo discorso non s' indirizza più a una setta particolare, ma alla Chiesa. Ecco le sue parole :

« Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi? Suis-je » donc un ennemi du christianisme et de l'église? J'ai fait bien » des cours et beaucoup trop de livres; peut-on y trouver un » seul mot qui s'écarte du respect dû aux choses sacrées? » Qu'on me cite une seule parole douteuse ou légère, et je la » retire, je la désavoue comme indigne d'un philosophe [2]. »

Lo ripeto : chi crederebbe, leggendo queste parole così efficaci, ch' elle siano stampate in fronte ad un opera, dove i principii del panteismo e del razionalismo teologico sono professati, come vedremo, nel modo meno equivoco? Che concetto ha il sig. Cousin dell' oculatezza e del buon giudizio de' suoi cattolici lettori? Gli crede egli semplici fino al segno di lasciarsi aggirare da tali proteste?

« Mais peut-être sans le vouloir et à mon insu, la philoso- » phie que j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne? Ceci » serait plus dangereux, et en même temps moins criminel; » car n'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être. Voyons; » quel est le dogme que ma théorie met en péril? Est-ce le » dogme du Verbe, et de la Trinité? Si c'est celui-là ou quel- » que autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaie de » le prouver; ce sera là du moins une discussion sérieuse et » vraiment théologique. Je l'accepte d'avance; je la sollicite.

» Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de

1 Cousin, *Fragm. phil.* Paris, 1838, tom. I, p. 33-38.
2 *Ibid.*, p. 32.

» mal parler, ni de mal penser du christianisme. Ce n'est pas » par tel ou tel endroit que ma philosophie est impie; son im- » piété est bien autrement profonde; car elle est dans son exis- » tence même : tout son crime est d'être une philosophie, et » non-seulement, comme au XIIme siècle, un simple commen- » taire des décisions de l'église et des saintes Écritures [1]. »

Or bene, sig. Cousin, io sono pronto ad adempiere, per quanto stà in me, al desiderio, che avete. Non assumo già di provare, che *pensate male*, non si aspettando a me il penetrare nell' altrui pensiero, e il giudicare delle intenzioni recondite. Vi proverò bensì, che *parlate male*, e che il torto dei libri vostri non consiste già solamente in *qualche parola dubbiosa e leggera*, ma nella sostanza della vostra dottrina. Vi proverò, che non *mettete* solo *in pericolo*, ma distruggete le verità cristiane; che non vi contentate d'impugnare questo o quel dogma in particolare, come *il Verbo* o *la Trinità*, ma che svellete le basi della rivelazione, e annullate da capo a fondo l' ordine sovrannaturale. Vi proverò che il vizio della vostra filosofia non è già di non *essere un semplice comento delle decisioni della Chiesa e delle sante Scritture*, imputazione ridicola che mettete gratuitamente in bocca dei vostri cattolici avversari, ma di ripudiare ogni decisione ecclesiastica, di negare la verità e la divinità della Bibbia, di spiantare dalle radici il Cristianesimo e la Chiesa. Le mie prove saranno le vostre medesime parole. Vedremo qual sarà l' effetto di questa *discussione seria e veramente teologica*, che dite di *accettare*, e che *sollecitate*.

Ho già accennato altrove e ora replico, che nell' accagionare le opinioni del sig. Cousin, io non intendo di offendere la sua persona, alla quale porto la dovuta stima. Crederei superflua questa protesta, se l' illustre Autore non fosse bersaglio da molti anni alla animosità di certe sette politiche, che sotto colore di criticare il filosofo, non mirano che a lacerar l' uomo, a denigrare e ad avvilire il cittadino. Da tale spirito mi paiono

[1] Cousin, *Fragm. phil.*, tom. I, p. 32, 33.

dettati (per citare un solo esempio) gli articoli *Conscience* e *Éclectisme* inseriti nella *Encyclopédie nouvelle*, nei quali d'altra parte apparisce sotto un certo lenocinio di stile una tal confusione d' idee, una tale inesattezza di linguaggio scientifico, una tale ignoranza dei primi principii della filosofia, e sì poca attitudine a ben filosofare, che farebbe meraviglia, se di tali difetti al dì d' oggi non abbondassero gli esempi. Io arrossirei di me stesso, se in una controversia dettata dal solo amor del vero fossi creduto concorrere comechessia, o far plauso colle mie parole alla petulanza degli scrittorelli, e alla ingiusta parzialità dei faziosi.

Ristringerò la mia esposizione in sei capitoli. Esaminerò la dottrina del sig. Cousin sul panteismo, nel primo capitolo; sull' immortalità dell' anima, nel secondo; sulla rivelazione e sull' ordine sovrannaturale in genere, nel terzo; sui misteri in generale, nel quarto; su alcuni misteri in particolare, nel quinto; e finalmente nel sesto, sull' autorità della Chiesa.

CAPITOLO PRIMO.

IL SIG. COUSIN È PANTEISTA.

Per vedere se questa qualificazione convenga al sig. Cousin, si vuole per la prima cosa determinare in che consista il panteismo. L' illustre Autore lo definisce in questi termini: « Le » panthéisme est proprement la divinisation du tout, le grand » tout donné comme Dieu, l'Univers-Dieu de la plupart de mes » adversaires, de saint Simon par exemple. C'est au fond un » véritable athéisme [1]. » Altrove lo considera come una sem» plice forma del sensismo : « Comme le sensualisme confond » ailleurs la substance avec la collection des qualités, ici il ne » reconnaît pas d'autre Dieu que la collection des phénomènes » de la nature, et l'assemblage des choses de ce monde. De

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 18, 19.

» là le panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de
» la philosophie sensualiste [1]. »

Queste definizioni sono inesatte. Il sistema ivi specificato non è propriamente parlando il panteismo, ma il naturalismo, cioè un vero e schietto ateismo. L' ateo può dar, se vuole, il nome di Dio alla natura, al complesso delle cose sensibili; non pertanto egli non è panteista; come non lo è il fautore del politeismo, che dopo aver diviso l' universo in un numero indefinito di forze prime, le considera come animate e intelligenti, e porge loro un culto religioso. Ciò che distingue il panteista dagli altri uomini che sentono falsamente della divinità, si è che egli ammette una sostanza unica. Ora si può cercar di conciliare l' unità di sostanza col vario spettacolo dell' universo, in diversi modi; quindi varie forme di panteismo. Le quali si possono agevolmente ridurre a tre principali, che chiamerò emanatistica, idealistica, e realistica. Chieggo perdono al lettore dei vocaboli barbari che adopero, per esser conciso e chiaro nello stesso tempo. Il panteismo emanatistico considera il mondo come una generazione, o esplicazione che vogliam dire della sostanza divina, che si spande senza veramente moltiplicarsi; e sostituisce all' idea di creazione non già un vero concetto, ma un fantasma grossolano, ed assurdo dedotto dalle cose sensibili. Il panteismo idealistico disdice assolutamente ogni realtà ai fenomeni; gli tiene per mere apparenze, anzi per un vero nulla; non ammette che una realtà unica, cioè la sostanza assoluta. Il panteismo realistico tiene un luogo di mezzo fra gli altri due, e benchè ammetta com' essi una sostanza unica, dà però una certa realtà alla varietà dei fenomeni, considerandoli non mica come un esplicazione sostanziale della natura divina, secondo il rozzo intendimento degli emanatisti, ma come attributi e modi immanenti o creati della sostanza infinita. Tal è la definizione più precisa, che si può dare al parer mio delle tre forme consuete del panteismo; nella quale,

[1] *Cours de l'hist. de la phil. du XVIIIe siècle*, leçon 25.

atteso le contraddizioni intrinseche del sistema si trova ancor molto di oscuro d' indeterminato di confuso; nè è possibile che l' errore, il quale è sempre più o meno ripugnante a sè stesso, pareggi in precisione e in limpidezza la verità. Il panteismo sarebbe vero, se il suo concetto potesse essere inteso ed espresso con perfetta distinzione e chiarezza.

Le note essenziali del panteismo in universale si possono adunque ridurre a due. 1° Unità di sostanza. 2° Esclusione di ogni creazion sostanziale. Il secondo carattere, come ognun vede, è una conseguenza necessaria del primo. Gli emanatisti ammettono una semplice esplicazione della sostanza unica. Gl' idealisti negano ogni produzione reale. Fra i realisti, alcuni rigettano pure ogni produzione, considerando gli attributi e le modificazioni mondiali come eterne. Gli altri ammettono una creazione, non già di sostanze, ma di modi, cioè di semplici fenomeni.

Da questa analisi apparisce, che l' origine psicologica del panteismo è la confusione dell' idea di sostanza assoluta coll' idea di sostanza relativa e finita. Tolto via il divario che corre fra questi due generi di sostanza, o si nega la sostanza assoluta, e si cade nell' ateismo e nel naturalismo; o si trasporta in essa ogni entità sostanziale, si nega la realtà e la creazione delle sostanze moltiplici e finite, e si è panteista. Il sig. Cousin ha avvertita dirittamente questa confusione. « Comme nul effort, » dic' egli, « ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et » du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de » fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera » l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme » roule sur la confusion de ces deux idées si profondément » distinctes [1]. » Ma questa considerazione non si accorda colle definizioni del panteismo menzionate di sopra. E infatti se il panteismo nasce dalla confusione dell' Uno col moltiplice, e dell' Assoluto col relativo, esso non può essere semplicemente

[1] *Nouv. fragm.* Paris, 1828, p. 72.

la deificazione del Tutto e *del complesso dei fenomeni mondiali;* giacchè *il Tutto* e *i fenomeni* non sono che il moltiplice e il relativo, e la loro unità è al più collettiva. Nel definire il senso genuino dei vocaboli non bisogna abusare delle etimologie. La voce *panteismo,* secondo la sua origine, suona veramente *deificazione del Tutto;* ma ciò non basta a specificare il senso in cui è presa generalmente, se non si aggiunge, che i panteisti considerano il tutto, come una sostanza unica. Perciò il panteismo è un vero *acosmismo;* giacchè tutti i suoi partigiani negano la realtà del mondo, come complesso di sostanze, e gl' idealisti in ispecie la negano eziandio come complesso di modi effettivi e di fenomeni. Coloro che distinguono l' acosmismo dal panteismo non sanno che sia quest' ultimo sistema; o se il sanno, lo professano, e credono di giustificarsi, rigettando il vocabolo. Siccome però anche gl' idealisti sono costretti di ammettere l' illusione mondiale, benchè destituita di ogni realtà, perciò ogni panteismo immedesima sempre in qualche modo Iddio e le mondane apparenze. « Si ces témoignages étaient » certains, » dice il sig. Cousin in proposito di certi testi antichi sulla dottrina di Csenofane, « ils contiendraient l'identité » de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais pan» théisme [1]. » Questo non è già il più cattivo panteismo, ma l' essenza stessa di ogni panteismo.

Avendo l' illustre Autore mal definito il panteismo, egli si maraviglia che gli venga imputato di professare questo sistema. « M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la » cause première, absolue, infinie avec l'univers, c'est-à-dire » avec les deux causes relatives et finies du moi et du non-moi, » dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement » sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité je ne croyais pas avoir » jamais à me défendre d'un pareil reproche [2]. » Il panteismo consiste nel confondere il mondo con Dio, non già per ogni rispetto, ma come sostanza. Se adunque proveremo che il sig.

[1] *Nouv. fragm.*, p. 76.
[2] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 19, 20.

Cousin tiene il mondo per identico sostanzialmente a Dio, sarà chiarito che egli è panteista. Nè a ciò ripugna, ch' egli si serva dell' animo umano e del mondo per *levarsi a Dio;* poichè egli conchiude da quelli a questo, non come da sostanze finite a una sostanza infinita, ma come da semplici fenomeni ad un' unica sostanza.

Ciò è quello che noi dobbiamo provare; e per farlo non abbiam bisogno che di lasciar parlare il sig. Cousin. « La rai-
» son n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois
» de la causalité et de la substance, il faut qu'immédiatement
» la raison rapporte l'action à une cause et à une substance
» intérieure, savoir le moi, la sensation à une cause et à une
» substance extérieure, le non-moi; mais ne pouvant s'y arrê-
» ter comme à des causes vraiment substantielles, tant parce
» que leur phénoménalité et leur contingence manifeste leur
» ôtent tout caractère absolu et substantiel, que parce qu'étant
» deux, elles se limitent l'une par l'autre, et s'excluent ainsi
» du rang de substance, il faut que la raison les rapporte à
» une cause substantielle unique, au delà de laquelle il n'y a
» plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire
» en fait de cause et de substance, car l'existence est l'identité
» des deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec
» les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se
» développe, est connue en même temps que ces deux causes
» avec les différences qui les séparent, et le lien de nature qui
» les rapproche. [1] »

Lo stile di questo passo manca affatto di esattezza scientifica, e il pensiero dell' Autore vi è espresso in modo assai vago e indeterminato. Tuttavia da esso si deduce: 1° che l'animo e il mondo non sono *cause veramente sostanziali;* 2° che Iddio è *la causa sostanziale unica;* 3° che l' animo e il mondo sono *lo sviluppo* della sostanza divina. Egli è vero che l' animo e il mondo vi son chiamate *cause e sostanze finite;* ma questa locu-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 75.

zione non può essere intesa che impropriamente, poichè l' Autore la corregge dicendo, che l' animo e il mondo limitandosi a vicenda *si escludono dal grado di sostanza*. Nel resto, l' oscurità che si trova in queste parole è affatto diradata dai passi che seguono.

« Le Dieu de la conscience » soggiunge il sig. Cousin, « n'est » pas un Dieu abstrait, un roi solitaire, relégué par-delà la » création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une » existence absolue qui ressemble au néant même de l'exis- » tence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois sub- » stance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant » substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que sub- » stance, c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, » éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivi- » sibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de » l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensem- » ble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et hu- » manité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien; s'il est » absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par con- » séquent il est incompréhensible...... Partout présent, il re- » vient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de » l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la » triplicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu et de » la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue [1]. »

Egli è impossibile il fare una professione di panteismo più nitida ed espressa. Le ambiguità dell' altro passo sono affatto dissipate da questo : la frase equivoca, che l' animo e il mondo non sono *cause propriamente sostanziali*, è perfettamente dichiarata; giacchè si afferma che Iddio è tutto, cioè l' unica sostanza, e che *se non fosse tutto, sarebbe nulla*. La moltiplicità, la limitazione, la mutabilità, e simili doti, che secondo la buona filosofia diversificano le sostanze create così fra loro, come, dalla sostanza assoluta, appartengono, giusta il sig.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 76.

Cousin, alla divina natura, la quale *una e moltiplice*, *eterna e temporaria*, *estesa e indivisibile*, *finita e infinita ecc.* è *natura*, *uomo*, *e Dio nello stesso tempo*. Egli differenzia è vero i termini della serie contingente, presi come semplici fenomeni, dai termini della serie necessaria; ma come entità sostanziali immedesima gli uni cogli altri. E veramente, se si toglie di mezzo l' unità sostanziale, il discorso dell' Autore non può più avere alcun senso; giacchè la serie contingente, come fenomenica, essendo distinta dall' assoluta, il solo modo con cui si può unificare con essa è l' identità di sostanza.

Altrove egli dichiara ed illustra questa medesima dottrina, mettendo a ragguaglio la divina mente con quella dell' uomo. Iddio è un intelligenza, e come tale, dee possedere tutte quelle doti che sono essenziali all' intelligenza umana. Ora che trovasi nella intelligenza umana? « La condition de l'intelligence » c'est la différence; et il ne peut y avoir acte de connaissance, » que là où il y a plusieurs termes. L'unité ne suffit pas à la » conception, la variété y est nécessaire...... L'intelligence » sans conscience est la possibilité abstraite de l'intelligence, » non l'intelligence en acte, et la conscience implique la di» versité et la différence [1]. » Ma questa proprietà dell intelligenza creata si può forse trasferire in Dio? Sì, senza dubbio; imperocchè « ce qui était vrai dans la raison humainement » considérée subsiste dans la raison considérée en soi; ce qui » faisait le fond de notre raison, fait le fond de la raison éter» nelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et » une unité qui se développe en triplicité [2]. » Qui non si tratta di una semplice analogia, ma di una legge assoluta che governa, l' intelletto divino e l' umano, tutti gl' intelletti reali e possibili. « Transportez tout ceci de l'intelli» gence humaine à l'intelligence absolue, c'est-à-dire, rap» portez les idées à la seule intelligence, à laquelle elles » puissent appartenir, vous avez, si je puis m'exprimer ainsi,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

» la vie de l'intelligence absolue, vous avez cette intelligence » avec l'entier développement des éléments qui lui sont né» cessaires pour être une vraie intelligence : vous avez tous » les moments dont le rapport et le mouvement constituent la » réalité de la connaissance [1]. » L'Autore soggiunge ivi a poco : « L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même » temps cette unité périrait toute entière sans un seul des » trois éléments qui lui sont nécessaires : ils ont donc tous la » même valeur logique, et constituent une unité indécompo» sable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine [2]. » Sotto nome di realtà ivi intende l' entità sostanziale, che esclude i fenomeni come fenomeni; dal che si potrebbe dedurre che il panteismo del sig. Cousin sia idealistico. Sentenza che veramente mi par la più probábile, e conforme ad altri passi delle delle sue opere; tuttavia non oserei affermarla, perchè il divario che corre fra le diverse forme di panteismo è così sottile, che ci vorrebbe un linguaggio più preciso di quello che suol usare il professor francese per poter conoscere con certezza il suo pensiero a questo proposito. Del resto, se quest' uso della voce *realtà* può parere inesatto, la nostra interpretazione è confermata dagli altri passi che abbiamo riferiti e da quelli che riferiremo in appresso. E a torre ogni dubbio basterebbe il seguente: « L'être absolu... renfermant dans son sein le moi et » le non-moi fini, et formant pour ainsi dire le fond identique » de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la sub» stance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-même » dans la conscience humaine [3]. » La realtà è dunque la sostanza divina distinguibile dai fenomeni, che non sono reali, perchè non fanno *l' essenza delle cose,* nè possono sussistere da sè.

Dopo un parlar così chiaro, il sig. Cousin esclama : « Est-il » permis d'espérer que puisqu'il n'est pas encore question de » la nature, ni même de l'humanité, on voudra bien ne pas

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*
[3] *Cours de phil. de l'an.* 1818, *publié par Garnier.* Paris, 1836, leçon 6, p. 55.

» traiter la théorie précédente de panthéisme ? Le panthéisme » est aujourd'hui l'épouvantail des imaginations faibles [1]. » Noi chiameremo all' incontro, se ci sia lecito lo sperare, che il sig. Cousin mostri il vizio della nostra interpretazione; e quando ella sia fondata, ripudii con sincerità le dottrine e il linguaggio del panteismo? Il quale se è lo spauracchio delle imaginazioni deboli, non può essere certamente l' esca degl' ingegni forti.

Ma il nostro assunto non sarebbe compiuto, se non togliessimo eziandio al sig. Cousin quei sutterfugi a cui è ricorso o può ricorrere per mitigare l' eterodossia delle sue dottrine. Dirà forse che nel considerare il finito, il moltiplice, il mutabile, l' uomo, la natura, come un appartenenza di Dio, egli non intende se non di professare la dottrina degli scrittori ortodossi, che affermano le perfezioni delle cose create sussistere in Dio in un modo eminente e inescogitabile? Ma se l' avesse intesa per questo verso, perchè non usare il linguaggio comune? Perchè parlare a modo dei panteisti? Perchè evitare il menomo cenno, che possa ridurre i suoi sentimenti a quelli delle cattoliche scuole? Perchè indurre i leggenti in un errore inevitabile, mentre gli sarebbe stato così facile il premunirli contro di esso? Perchè dire, che *si Dieu n'est pas tout, il n'est rien*, ch' egli è *le fond de toute chose*, ch' egli è in un tempo *Dieu, nature, et humanité*, e cento altre cose su questo andare, come si vede nei passi citati, e in quelli che citeremo? Puossi egli immaginare un linguaggio più inesatto e più improprio di questo, s' egli non voleva significare che la dottrina comune? Ma v' ha di più: non solo il sig. Cousin non accenna a questa dottrina, ma l'esclude positivamente; e l' esclude non già con un solo de' suoi pronunziati, ma con molti. L'esclude quando ammette in Dio una varietà distinta dall' unità e in opposizione con essa; giacchè il modo eminente, con cui, secondo i cattolici, le perfezioni create appartengono alla divina

[1] *Introd. loc. sup. cit.*

natura, è semplicissimo e rimoto da ogni moltiplicità e composizione. Se si eccettuano le relazioni divine, note non già per ragione, ma per rivelazione, tutto ciò che v' ha in Dio è assolutamente uno; la varietà non ci sussiste come varietà ma come unità; giacchè nella varietà consistono i limiti, e nei limiti l' imperfezione; laddove secondo il Cousin v' ha nell' Ente assoluto una varietà effettiva contrapposta all' unità. Se ciò egli non intende, tutto quel suo discorso sulla triplicità divina è un guazzabuglio di parole senza costrutto. Oltre che, pareggiando egli la triplicità dell' intelligenza divina a quella della coscienza umana, e questa seconda triplicità essendo reale, se ne inferisce lo stesso riguardo alla prima. L' esclude, quando ammette l' unità di sostanza; imperocchè, se non v' ha sostanza oltre la divina, i fenomeni sono modificazioni divine, e sussistono in Dio formalmente e non già eminentemente. L' esclude finalmente nel modo più espresso in tutti quei luoghi, nei quali considera come parti di Dio l' uomo e il mondo presi nella loro realtà e concretezza; de' quali luoghi allegherò un solo, che mi pare definitivo.

L' Autore chiama a disamina la celebre trinità degli Alessandrini. « Voilà, messieurs, » dic' egli, « la trinité alexandrine, » Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puis» sance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théo» dicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur » fondamentale. » Forse questo errore è il noto panteismo di Plotino e de' suoi discepoli? Guardivi il cielo di pensarlo; gli Alessandrini all' incontro l'hanno sbagliata, perchè non furono abbastanza panteisti. Eccone le prove. « Dieu comme intelli» gence, admet en soi, une division; car on ne se connaît » qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; » et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans » l'essence de l'unité divine la dualité, condition de la pensée, » caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu » sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'u» nité primitive. Il y a plus : Dieu n'est puissance, puissance

» productive, qu'à la condition de produire indéfiniment; la
» puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède
» et l'exerce, la multiplicité indéfinie. Mais le Dieu d'Alexan-
» drie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand
» donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intel-
» ligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multipli-
» cité à l'unité. Je le répète, la pensée et la puissance engen-
» drent nécessairement la dualité et la multiplicité. » Questa è la ripetizione della dottrina già esposta nei passi sovrallegati; ma ella qui è tanto più acconcia al nostro proposito, che vien recata in mezzo per appoggiare e giustificare il panteismo dei neoplatonici. Ma seguitiamo: fin qui la dottrina di Alessandria, secondo il sig. Cousin è irreprensibile. « Or voici le principe de
» toute erreur dans l'école d'Alexandrie: selon elle, la multi-
» plicité, la diversité et la dualité qui commence la diversité,
» est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu comme
» être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme
» cause, comme intelligence et comme puissance; d'où il suit,
» en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la
» pensée, sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité abso-
» lue. Là est le principe de toute erreur, le principe qui, dans
» ses conséquences, a entraîné toutes les aberrations de l'école
» d'Alexandrie. Non, messieurs, il n'est pas vrai que l'unité
» soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la mul-
» tiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car
» qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'u-
» nité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se
» développerait pas en dualité et en multiplicité ne serait
» qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et
» elle est comme si elle n'était pas; ou elle est réelle, et elle
» ne peut pas ne pas se développer en dualité et en multipli-
» cité. Si Dieu n'est que l'être en soi, il est comme s'il n'était
» pas; et s'il est réellement, s'il est à la fois et comme sub-
» stance et comme cause, comme essence à la fois, et comme
» intelligence et puissance, il ne peut pas ne pas se dévelop-

» per : or tout développement sort de l'unité ; mais il ne la » dissout pas, il la manifeste [1]. » Non considero in queste parole ciò che vi si afferma intorno alla necessità della creazione ; della quale discorrerò fra poco. Mi basta il notare, che la moltiplicità delle cose mondiali vi è rappresentata, come *uno sviluppo dell' unità divina* (questa sola frase è pregna di panteismo), e che il sig. Cousin riprende gli Alessandrini, perchè giudicarono la prima inferiore alla seconda. Dunque secondo il sig. Cousin la varietà dei fenomeni pareggia in eccellenza l'unità divina, perchè la sostanza di quelli è identica alla sostanza di questa. Dunque la varietà non esiste solo eminentemente nell' unità divina, poichè è un esplicazione e una produzione necessaria di essa. Dunque quel modo eminente, con cui, secondo i cattolici le creature sussistono nel Creatore non basta a salvare l'essenza divina, come quella che *non sarebbe reale*, che *sarebbe come se non fosse*, se non si spandesse al di fuori in una varietà immensa coll' atto produttivo od emanativo dei fenomeni.

Ma se rimanesse ancor qualche dubbio, che questa varietà gareggiante di perfezione coll' unità divina, sia lo stesso mondo fenomenale nella sua concretezza, il sig. Cousin lo toglie col progresso del suo discorso. « Savez-vous quelle est la consé» quence immédiate de l'erreur que je viens de vous signaler, » et qui se retrouvera plus d'une fois sur notre route? L'intel» ligence et la puissance engendrant la dualité et la diversité » sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or qu'est-ce que le » monde? Le monde des Alexandrins n'est pas une simple » formation, comme le monde du stoïcisme ; c'est une vraie » création, une création de Dieu. » (Non ingannino il lettore in questo luogo le voci di *creazione*, e di *creare ;* poichè in un esposizione del panteismo alessandrino esse non possono significare altro che una emanazione, o produzione di semplici modi o fenomeni). « Donc le monde des Alexandrins est plein d'in-

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 8.

» telligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel, » comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il » est plein de diversité et de multiplicité, il est donc au-des» sous de l'unité. Donc le monde tout beau et harmonieux » qu'il est, est un développement inférieur à son principe; le » monde, la création est une chute. Si les Alexandrins eussent » été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût » mieux fait de ne pas créer le monde; alors il leur eût fallu » accuser Dieu et sa nature, car nous avons vu que cette na» ture est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance » aussi bien qu'unité et cause, aussi bien que substance, elle » ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété » et le monde. Jugez donc quelle absurdité d'attaquer l'opti» misme alexandrin comme excessif et trop absolu; je lui » reprocherai au contraire d'être si imparfait, qu'à la rigueur, » selon moi, il se résout en pessimisme. Car si le monde, » comme venant de Dieu, est bien fait, c'est une chute pour» tant, selon les Alexandrins, d'où il suit qu'il eût mieux été » qu'il ne fût pas du tout, et certes ce n'est pas le véritable » optimisme; mais pour arriver à celui-là, il fallait à la philo» sophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz » [1]. Lasciando stare le inesattezze storiche, l'ottimismo leibniziano, e, ciò che è peggio, il Cristianesimo, menzionato in questo squarcio, quasi che Cristo sia complice del panteismo, chi non vede che se i neoplatonici errarono, secondo i canoni della dottrina panteistica, a dire che *la création est une chute,* ciò ebbe luogo perchè il mondo è uguale a Dio? E qui non si tratta di un mondo virtuale, ma del mondo bello ed effettivo; si tratta del mondo fenomenale emanato o prodotto dalla causa prima, che gli Alessandrini ebbero il torto di riputar men bello e meno perfetto che il suo autore. Dunque il mondo è Dio; e la deificazione sostanziale del mondo che cos' è se non il panteismo?

La giustificazione che abbiamo posto in bocca al sig. Cousin,

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 8.

e di cui si è chiarita la vanità, non è che un nostro presupposto; quella che séguita, è positivamente messa innanzi dall' illustre Autore. Siccome il perno del panteismo è l'unità di sostanza, il sig. Cousin si è accorto che a purgarsi di quella nota, gli era d'uopo provare, sè non aver mai messa in dubbio la moltiplicità sostanziale. Tal è il modo di difesa ch' egli abbraccia nell' ultima edizione de' suoi Fragmenti. « Je ne veux pas poser la » plume, » dic' egli, « sans répondre encore brièvement à des » attaques d'une tout autre nature, dont la persistance, mal- » gré toutes mes explications, me prouve, qu'il peut y avoir » quelque chose à changer au moins dans l'expression de ma » pensée. » Questo principio di modesta condiscendenza fa onore al sig. Cousin: speriamo, ch' egli la recherà più oltre, e confesserà, che l'errore consiste non nelle frasi, ma nelle dottrine. « Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme. » Mi pare, che l'accusa presente non potrebbe essere meglio motivata nè determinata, poichè è fatta colle stesse parole dell' Autore. « Je veux parler de cette vague accusation de pan- » théisme, que j'ai souvent confondue, et avec laquelle j'en » veux finir. » Io desidero in questa occorrenza di essere confuso; poichè la mia confusione mostrerebbe ch' io mi son male apposto, e che il panteismo ha fra gli uomini onorati ed ingegnosi un fautore di meno che io non credeva; e in questo caso io mi recherei la perdita a guadagno. Ma se il sig. Cousin preferisse di confondermi col suo silenzio, la disputa finirà ancor più presto. « Cette accusation se fonde sur les deux proposi- » tions suivantes, que l'on m'attribue : 1° Il y a une seule et » unique substance, dont le moi et le non-moi ne sont que des » modifications; 2° la création du monde est nécessaire. Or je » déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux propo- » sitions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur don- » ner [1]. » Questa protesta appagherebbe ogni discreto lettore, se non fosse stampata in fronte ad un libro, dove s' insegna

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XIX.

espressamente il contrario della protesta. Se l'illustre Autore confessa che *vi può essere almeno qualcosa da mutare nella espressione de' suoi pensieri*, perchè non ritoccare il suo libro prima di ristamparlo? Perchè lasciarvi tante frasi atte a sviare i lettori? Sovratutto trattandosi di un' opera indirizzata ai giovani studiosi? Non è forse approvato dall' uso, che un autore nel ripubblicare i suoi libri, gli mandi fuori migliorati e corretti? E se ciò si suol fare lodevolmente nelle cose che meno importano, e perfino nella lingua e nello stile, non è uno stretto dovere, quando si tratta di materie gravissime e santissime, di filosofia, di morale, di religione?

Ma veggiamo se l' interpretazione, che il sig. Cousin dà delle sue parole per cessare da sè quella doppia accusa, e le ragioni che arreca, reggano a martello. Cominciamo dalla prima. « Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, » il faut entendre ce mot de substance, non dans son accep» tion ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus » illustres docteurs de l'Église et la Sainte-Écriture dans la » grande parole : *Je suis celui qui suis* [1]. » Non è mio proposito di entrare in quistioni di storia filosofica, ed esaminare se Platone parlò veramente come il sig. Cousin lo fa parlare. Quanto agl' *illustri dottori della Chiesa*, sarebbe curioso l' intendere quali siano, e il leggere i loro testi, che fanno a questo proposito. Ma io sono inclinato a credere che l' Autore confonda ivi la voce di *ente* con quella di *sostanza*, come la confonde in proposito del passo dell' Esodo, dove certo non si parla di sostanza. Ora queste due voci e le idee che rappresentano sono diverse. Quanto a sè, egli afferma di aver parlato della sostanza unica, e preso la voce sostanza secondo l' intendimento platonico, in pochi luoghi, *rares endroits*. Ma i luoghi che abbiamo recati, e quelli che recheremo non sono pochi; anzi sono maggiori e più frequenti di quelli, nei quali si potrebbe credere, che pigliasse il detto vocabolo nel senso ordinario. Egli scambia in questo caso

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XIX, XX.

la generalità colle eccezioni. « Évidemment » egli segue , « il » est alors question de la substance qui existe d'une existence » absolue et éternelle , et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il » ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature [1]. » Il peccato non consiste già nell' aver parlato della sostanza assoluta, come di una sostanza unica, ma nell' aver detto e ripetuto in cento guise, che fuori della sostanza assoluta e unica non vi sono sostanze; nell' aver detto e ripetuto, che il concetto di sostanza preso in modo generico esclude essenzialmente la moltiplicità. In tutti questi luoghi se il sig. Cousin avesse preso la voce di sostanza in quel senso che chiama platonico, e non genericamente, il suo dire si ridurrebbe a questo: *Fuori della sostanza assoluta e unica non vi sono altre sostanze assolute e uniche;* ma chi vorrà credere, che il nostro Autore sia capace di discorrere in questo modo? Dunque quando egli afferma che fuori della sostanza assoluta e unica non vi ha sostanza, egli piglia questo vocabolo nel senso ordinario, e la sua sentenza è manifestamente panteistica.

Se il sig. Cousin avesse usata la maniera di parlare che si attribuisce, sarebbe tuttavia colpevole di una improprietà assai grave; giacchè quando uno scrittore piglia una dizione in due diversi, anzi opposti significati, egli dee per cessare ogni equivoco, espressamente avvertirne i lettori. Ora in tutte le opere del sig. Cousin non v' ha il menomo cenno di questo: egli adopera sempre la voce sostanza, come se un solo concetto invariabile significasse. Anzi v' ha di più: egli dice espressamente che il concetto di sostanza è unico, ed esclude coi termini più chiari e più risoluti ogni altro intendimento di questo vocabolo. Questa esclusione si trova già in alcuni dei passi sovrallegati; ma ce ne sono degli altri ancor più positivi, nei quali l' Autore non poteva esprimersi più a capello per distruggere le proprie giustificazioni. Eccone alcuni, che ho scelto a caso; perchè la sola cosa che mi dà impaccio nel combattere il sig. Cousin colle

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XIX, XX.

sue proprie parole, è l' abbondanza de' testi. « Parmi les lois de » la pensée données par la psychologie, les deux lois fonda- » mentales, qui contiennent toutes les autres, la loi de causa- » lité, et la loi de substance, irrésistiblement appliquées à » elles-mêmes, nous élèvent directement à leur cause et à leur » substance; et comme elles sont absolues, elles nous élèvent » à une cause absolue et à une substance absolue [1]. » Qui la voce *sostanza* è pigliata nel senso più universale, poichè vi si adopera come suona nel principio di sostanza. Il principio di sostanza che si può esprimere in questi termini : *le qualità non possono sussistere senza una sostanza*, è secondo il sig. Cousin uno dei principii fondamentali della ragione umana; dottrina ripetuta in quasi tutte le sue opere. Ora in questo assioma la voce sostanza è presa secondo l' intenzione più generale; giacchè altrimenti il principio non sussisterebbe, e lo spirito umano non potrebbe conchiudere dalle modificazioni delle cose ad una realtà sostanziale. Si tratta adunque di vedere, se la sostanza presa come suona nel principio di sostanza si diversifichi o no dalla sostanza presa nel senso che l' illustre Autore chiama platonico; giacchè se non si diversifica, la sostanza generica è la sostanza assoluta, e il panteismo è inevitabile. In uno dei primi Corsi del sig. Cousin, pubblicato testè da un suo discepolo, il principio di sostanza è preso evidentemente in senso panteistico [2]; e benchè questa compilazione sia autorevole, essendo stata approvata dal professore, tuttavia amo meglio di fondarmi sulle parole immediate di lui. Seguitiamo adunque a leggere il luogo suddetto dei Frammenti : « Une substance absolue » doit être unique pour être absolue: deux absolus sont contra- » dictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut » même dire que toute substance est absolue en tant que sub- » stance et par conséquent une; car des substances relatives » détruisent l'idée même de substance, et des substances finies, » qui supposent au delà d'elles une substance encore à laquelle

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 63.

2 *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 6, p. 49-57.

» elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'u-» nité de la substance dérive donc de l'idée même de la sub-» stance, laquelle dérive de la loi de substance [1]. » Ora io argomento così : L' idea della sostanza unica, l' idea della sostanza che è distrutta dal presupposto di sostanze relative, è identica, secondo l' illustre Autore all' idea che costituisce il principio di sostanza. Ora l' idea che costituisce questo principio è l' idea della sostanza generica, della sostanza in universale. Dunque l' idea della sostanza unica è identica all' idea di sostanza in universale, e perciò non v' ha alcuna sostanza fuori della sostanza unica. Che l' idea poi costitutiva del principio di sostanza sia quella di sostanza in universale apparisce da ciò, che nel caso contrario non si potrebbe usare esso principio per dedurre la realtà sostanziale dall' esistenza delle qualità di un oggetto, come fanno tutti i filosofi, e segnatamente il sig. Cousin.

Due sole frasi nel brano allegato possono fare qualche difficoltà. *On peut même dire*, così si esprime l' Autore, *que toute substance est absolue en tant que substance. Des substances finies* egli aggiunge, *ressemblent fort à des phénomènes*. Queste locuzioni arrecano un certo temperamento alla cosa che si dice, e paiono rimuoverne quel senso assoluto e preciso, che noi vogliamo darle. Ma chi non vede che questa è una mera industria di scrittore per mitigare la crudezza del panteismo che si professa? Nè io credo con questo di calunniare l' illustre Autore, giacchè il suo panteismo risulta, con tanta evidenza, da tanti luoghi, e così capitali della sua dottrina, che il rivocarlo in dubbio a cagione di qualche rara e corta frase, sarebbe ridicolo. Non v' ha partigiano di alcun errore, che non cerchi di palliare in qualche modo l' assurdità delle sue dottrine agli occhi degli altri, e talvolta di sè stesso. Ma volete una regola che non falla per distinguere i temperamenti sinceri dalle industrie oratorie degli scrittori? Chiedete loro che vi dicano con precisione in che consista quella tara; che vi dicano perchè quella tal cosa

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 63.

somiglia e non è, si può dire in un certo modo e non assolutamente. Se non possono rispondere determinatamente, senza darsi della scure in su' piedi, non vi lascierete puerilmente ingannare dai loro rettorici artifizi.

Ma il sig. Cousin si priva altrove egli stesso di quel piccolo e debole appiglio, e dichiara il suo pensiero in modo, che torrebbe ai più animosi il coraggio di difenderlo. « Dans tout objet » il y a du phénomène, si dans tout objet il y a de l'indivi- » duel, du variable, du non essentiel, car toutes ces idées » équivalent à celle de phénomène; et dans tout objet il y a » de la substance, s'il y a de l'essentiel et de l'absolu, l'absolu » étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à-dire équivalent à la » substance. Je ne veux pas dire que tout objet ait sa sub- » stance propre, individuelle; car je dirais une absurdité; » substantialité et individualité étant des notions contradic- » toires. L'idée d'attacher une substance à chaque objet, con- » duisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée » même de substance; car la substance étant ce au delà de quoi » il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence, » doit être unique pour être substance. Il est trop clair que » des milliers de substances qui se limitent nécessairement » l'une l'autre ne se suffisent point à elles-mêmes, et n'ont rien » d'absolu et de substantiel. Or ce qui est vrai de mille, est » vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies » de la substance infinie; mais des substances finies me pa- » raissent fort ressembler à des phénomènes, le phénomène » étant ce qui suppose nécessairement quelque chose au delà » de soi, relativement à l'existence. Chaque objet n'est donc » pas une substance; mais il y a de la substance dans tout » objet, car tout ce qui est ne peut être que par son rapport » à *celui qui est celui qui est,* à celui qui est l'existence, la » substance absolue. C'est là que chaque chose trouve sa sub- » stance; c'est par là que chaque chose est substantiellement; » c'est ce rapport à la substance qui constitue l'essence de » chaque chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque chose ne

» peut être détruite par aucun effort humain, ni même suppo-
» sée détruite par la pensée de l'homme ; car pour la détruire,
» il faudrait détruire ou supposer détruit l'indestructible, l'être
» absolu qui la constitue. Mais si chaque chose a de l'absolu
» et de l'éternel par son rapport à la substance éternelle et
» absolue, elle est périssable et changeante, elle change et
» périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par
» sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et un reflux
» perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie
» générale est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que
» leur partie individuelle où paraît triompher leur réalité, est
» ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de moins réel[1]. »

L' illustre Autore confonde qui tre cose distintissime, cioè l' Ente assoluto, l'idea delle sostanze create, e l'esistenza di esse sostanze. Secondo lui l' Ente, in cui tutto esiste, l' idea eterna delle esistenze, e le esistenze stesse sono tutt' uno. La vera filosofia c' insegna, che l' Ente è presente e intimo alle cose, poichè le crea del continuo ; che le idee eterne e archetipe degli oggetti creati o possibili sussistono nell Ente assoluto ; ma che le copie di queste idee, cioè le sostanze create con tutte le modificazioni loro, benchè indivise dall' Ente e dalle idee, in quanto non possono starne senza, non sono esse idee nè esso Ente. Se si toglie questa distinzione, e le sostanze esistenti si confondono coll' idea eterna di esse, e coll' Ente che le intende e le produce, si riesce di necessità al panteismo. Tal è la dottrina del sig. Cousin nel passo allegato. S' egli vi ripete che le sostanze finite gli paiono *fort ressembler à des phénomènes*, questa frase indirizzata *ad hominem* contro chi non è panteista, non dee far più scrupolo a nessuno, che guardi al contesto. Imperocchè vi si dice chiaro che l' ammettere più sostanze è *un assurdità ;* che *la sostanzialità e l' individualità sono nozioni contradittorie ;* che *la moltitudine delle sostanze distrugge l' idea stessa di sostanza*. Direte forse, che ivi si parla solo

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 348, 349, 350.

della sostanza nel senso attribuito a Platone? Ma in tal caso l' individuo, contrapposto alla sostanza, dovrebbe corrispondere alla sostanza, secondo il significato comune. Ora ciò non è e non può essere, giacchè l' individualità delle cose è *fenomenale*, continuamente *mutabile*, soggetta *ad un flusso e riflusso perpetuo*. Quello adunque che ivi chiamasi individualità delle cose, non è già la loro sostanzialità finita, ma il complesso delle loro proprietà estrinseche, sottoposte ad un assidua vicenda; la sostanzialità loro non può essere altra che la sostanza medesima dell' Ente assoluto. La sola sostanza reale è *ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence*; e perciò la sostanza moltiplice e finita, la sostanza nel senso consueto dei filosofi, è un assurdità, una contraddizione.

Questi testi non vi paiono ancora abbastanza schietti e definitivi? Volete qualche cosa di più? Or via, il sig. Cousin non ricusa di contentarvi, benchè siate forse troppo esigenti. Nel programma di un Corso sulle verità assolute, che è un tessuto di formole scientifiche, e concise, nel quale è credibile che l' illustre Autore siasi studiato di esprimere i suoi pensieri nel modo più preciso, egli stabilisce il principio di sostanza significato in questi termini: « Toute qualité suppose un être en » qui elle réside, un sujet, une substance [1]. » Notate bene, che ivi si parla della sostanza in universale, e perciò eziandio della sostanzialità propria delle cose create, secondo il comune intendimento dei filosofi. Ciò posto, l' Autore prova che ogni verità dee risedere in un ente, e che le verità assolute debbono risedere in una sostanza della stessa natura, cioè assoluta [2]. « Or si cette substance est absolue, elle est unique : » car si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher » encore quelque chose au delà relativement à l'existence; et » alors il s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relative- » ment à ce nouvel être, qui, s'il laissait encore soupçonner » quelque chose au delà de soi relativement à l'existence, per-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 307.
[2] *Ibid.*, p. 312.

» drait aussi par là sa nature d'être et ne serait plus qu'un » phénomène : le cercle est infini [1]. » Qui non si dice più che le sostanze finite *ressemblent fort à des phénomènes;* ma con maggior precisione, che ogni sostanza relativa *ne serait qu'un phénomène.* « Point de substance, ou une seule. Définition de » la substance : *Ce qui ne suppose rien au delà de soi relative-* » *ment à l'existence* [2]. » La sostanza *unica*, la sostanza, *che non suppone nulla al di là di sè stessa relativamente all' esistenza* è quella stessa che si menziona e su cui si fonda il principio di sostanza. Ora la sostanza, di cui si parla in questo principio è la sostanza in universale, la sola sostanza, di cui possa cadere un concetto nello spirito umano. Dunque la sola sostanza che si può ammettere è la sostanza unica e assoluta, nel senso di Platone « L'unité de la substance dérive donc de l'idée d'une » substance absolue, laquelle est renfermée dans l'idée même » de substance [3]. » Ora l' idea di sostanza, non è già l' idea di una specie particolare di sostanze, ma della sostanza in generale; e siccome essa ci rappresenta una sostanza assoluta e unica, ne segue che il concetto delle sostanze relative e moltiplici non ha alcun fondamento, e si riduce ad un mero vocabolo, o ad una chimera della imaginazione. Venga ora il sig. Cousin a parlarci dei *rares endroits*, nei quali discorse della sostanza unica, e assoluta, senza escludere la classe delle sostanze particolari.

Continuiamo ad esaminare la giustificazione del sig. Cousin. « Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le moi et le non-moi ne » sont que des modifications d'une substance unique. » Non si tratta delle parole, ma dei concetti. Se l' illustre Autore non disse, che l'animo e il mondo siano modificazioni di Dio, disse molte volte che sono Dio, che Dio è tutto, che Dio è la sostanza, o la sostanzialità di ogni cosa, che la sostanza è unica, e tutte le altre cose su questo andare che abbiamo veduto.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 312.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 313.

« J'ai dit cent fois le contraire [1]. » Non mi ricordo di averlo letto una volta sola nelle opere del sig. Cousin; ma non voglio affermare che non vi si trovi. Il sig. Cousin può aver benissimo ripudiata una maniera di parlare che sa di Spinozismo; poichè egli si protesta di non aderire allo Spinoza. Se non che, egli è forse assai più spinoziano che non si crede; giacchè l' essenza dello Spinozismo, come di ogni dottrina panteistica, consiste nell' ammettere l' unità di sostanza. Poco importa, quando si è abbracciato questo error capitale, l' usare o no il vocabolo di *modificazione* per esprimere i fenomeni. D' altra parte non è meraviglia se il sig. Cousin si crede alieno dallo Spinozismo, poichè abbiamo già veduto che ha un idea poco esatta di questo sistema [2]. E ivi medesimo dove tenta di riscuotersi dall' imputazione di panteismo, egli dice, che « le Dieu de » Spinosa.... est une pure substance et non pas une cause. La » substance de Spinosa a des attributs plutôt que des effets. » Dans le système de Spinosa, la création est impossible; dans » le mien elle est nécessaire [3]. » Il Dio di Spinoza non è certamente una causa creatrice di sostanze, e nè anco di attributi; ma è una causa creatrice di modi, come il Dio del sig. Cousin è una causa creatrice di semplici fenomeni. Il Dio di Spinoza non è una causa libera; ma quello del sig. Cousin, come vedremo in breve, non è libero che in apparenza, ed è guidato in effetto da un invincibile necessità. La creazione delle sostanze è del pàri impossibile nei due sistemi; e se il sig. Cousin tiene per necessaria la creazion dei fenomeni, lo Spinoza ha per necessaria ugualmente la creazione dei modi. Vedesi adunque che non v' ha divario reale fra i due panteismi; le loro discrepanze non sono che di parole, o risguardano dei punti secondarii di ontologia, nè certo il vanto della buona logica appartiene alla dottrina più recente.

« Si j'ai souvent désigné le moi et le non-moi par le mot de

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XX.
[2] Nelle note al primo capitolo del primo libro dell' Introduzione.
[3] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XX.

» phénomènes, c'est par opposition à celui de substance, en» tendu au sens platonicien, et réservé à Dieu ; et je ne con» çois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas contes» tée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phénomènes » n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indé» pendance limitée qui leur appartient[1] ? » Ma quando il sig. Cousin fa consistere i fenomeni in quella parte degli oggetti che è assiduamente *variabile*, che è *in un flusso e riflusso perpetuo*, come abbiam veduto, egli non parla certo della loro sostanzialità, e come dire del loro midollo, ma bensì della loro corteccia, delle proprietà estrinseche e sensibili. Le quali sono appunto i modi dello Spinoza, e sono mutabili e fluenti come loro. « Le moi et le non-moi » dic' egli in un altro luogo, « tout » en étant substantiels par leur rapport à la substance, sont » en eux-mêmes de simples phénomènes, modifiables comme » des phénomènes, limités comme des phénomènes, s'éva» nouissant et reparaissant comme des phénomènes [2]. » Si può egli parlar più chiaro? Qual filosofo ha mai pensato di dire, che le sostanze spirituali e materiali, benchè create, *svaniscano*, *ed appariscano di nuovo?* Questa vicenda incessante, già notata da Eraclito, non appartiene che alla faccia esteriore, alle modificazioni delle cose, ed è appunto ciò che s' intende sotto il nome di apparenze e di fenomeni.

» Comment aurais-je pu faire du moi et du non-moi de sim» ples modifications d'un autre être, quand j'établis partout » que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, » et quand toute ma philosophie morale et politique repose » sur la notion du moi, considéré comme une force essentielle» ment douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent démon» tré avec Leibnitz et M. de Biran que la notion de cause est » le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il » me fût nécessaire de déclarer que le moi et le non-moi étant » des causes et des forces, sont des substances, et si on veut

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

» des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot » d'être et de substance dans la haute acception que j'ai tout » à l'heure rappelée[1]? » La nozione di forza e di causa importa due cose; una sostanzialità attuosa, e un complesso di proprietà, e di modi che le danno una certa determinazione. Il panteista non è impacciato a riconoscere l'uomo, e le esistenze mondiali, come forze e come cause; ma egli distingue la sostanzialità loro attiva e recondita dalle modificazioni fenomeniche, e quella riferisce alla sostanza unica, queste considera come create o prodotte. Quante volte non abbiamo inteso il sig. Cousin dirci che l'animo ed il mondo, per rispetto alla sostanzialità loro sono l' Ente stesso assoluto? Che non si distinguono da questo e fra loro, se non come semplici fenomeni? Ma io assegno dic' egli, all' animo umano la libertà come una sua dote; lo tengo dunque per una sostanza distinta. In primo luogo; ciò non proverebbe altro che una felice contraddizione dal suo canto; la quale non sarebbe la sola, che si trovi nel suo sistema. Nè egli è il primo filosofo, che si studi di conciliare il libero arbitrio col panteismo. I panteisti moderni di Germania sono certo molto illustri; e ciò non di meno tutti, o la più parte, ammettono la libertà. Pochi sono per buona sorte che abbiano l' intrepidità logica dello Spinoza, e non inorridiscano d' introdurre un fatalismo universale. In secondo luogo io chieggo se il sig. Cousin sia davvero indeterminista? Lo è certo nelle parole; ma si tratta di sapere se lo sia in effetto, e coerentemente alla propria dottrina. Ora egli non è indeterminista, riguardo a Dio, come vedremo fra pochi istanti. Resta adunque che lo sia, riguardo all' uomo. Ma come conciliare la libertà dell' uomo con quel fatalismo storico ch' egli stabilisce nella sua Introduzione alla storia della filosofia [2]? Se « la » Providence n'a pas seulement permis, si elle a ordonné (car » la nécessité est le caractère propre et essentiel qui partout » la manifeste) que l'humanité eût un développement régu-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. xx, xxi.

[2] *Vedi in ispecie la lezione 7 e le seguenti.*

» lier [1], » come si possono stimar libere le azioni degl' individui, di cui si compone la storia e il progresso dell' uman genere? So che, secondo i principii del vero teismo, l' indirizzo divino degli atti umani, e il regno della Providenza sulla terra, si accordano perfettamente colla libertà degli uomini. So, che il sig. Cousin abbraccia questa sentenza per salvare l' arbitrio umano, e disapprova il parer volgare, che confonde la necessità della storia col fato della natura [2]. Ma ciò che è plausibile, secondo gli ordini del teismo, diventa assurdo in quelli del panteismo; imperocchè se Iddio non è libero (e non è, secondo i panteisti e il sig. Cousin), come l' uomo può esserlo? L' atto libero essendo un operazione della sostanza attiva, e la sostanzialità dell' animo umano, giusta i panteisti e il sig. Cousin, essendo la stessa sostanza divina, e la sostanza divina essendo spinta dalla necessità in tutte le sue operazioni, come mai l' uomo, o qualsivoglia altra creatura, potrà operare liberamente? Si dirà forse, che la libertà dell' animo ha radice in esso come semplice fenomeno? Ma come ciò può stare, se il principio della libertà è quel non so che d' identico e d' invariabile, da cui emerge la personalità nostra, laddove il fenomeno si muta assiduamente? Perciò se si discorre logicamente, conforme ai principii del sig. Cousin, la libertà umana non può essere che un' apparenza, come la contingenza generale del mondo; il quale ci par contingente nella sua entità fenomenica, benchè sia una necessaria esplicazione della causa assoluta. Nello stesso modo la volizione umana essendo sostanzialmente un atto divino, dee essere governata dalla necessità; ma ci par libera, quando la disgiungiamo mentalmente dal suo principio, e la consideriamo come un semplice fenomeno. Non affermo, lo ripeto, che tal sia la mente dell' illustre Autore; ma tali certo sono le conseguenze della sua dottrina, ch' egli non ha sempre dissimulate, come vedremo a suo luogo. Nel resto, qualunque siasi la sua opinione su di ciò, egli è contrario a ogni

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.
2 *Ibid.*

regola della sana critica il voler giudicare di un sistema complessivo e ontologico da un semplice punto di psicologia, e di tutta una teorica da una speciale sua conseguenza. Dalle cose dette e da quelle che seguiranno si scorge, che il sig. Cousin professa direttamente ed espressamente il panteismo; il pretendere il contrario in virtù di una deduzione fondata su qualche punto indiretto, è affatto irragionevole. A questo ragguaglio, non si troverebbe più un solo panteista antico nè moderno; giacchè tutti più o meno si contraddicono, e il non contraddirsi è privilegio di chi professa il vero. Lo stesso Spinoza, che è pure il più rigoroso e il più logico di tutti i panteisti, è ripugnante a sè stesso, appunto in ciò che concerne la libertà delle azioni umane; il che fu già avvertito da un valente psicologo della età nostra [1].

« Au reste si cette expression de substances finies peut aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celle de phénomènes et de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans nécessité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos semblables [2]. » Perchè adunque non *ha aggiunta* quella locuzione? Perchè non *ha dichiarato o riformato la parola* di cui si tratta? Perchè ha ristampato l' antico testo, senza mutarvi, senza correggervi pure una virgola? Il pretendere che il vizio delle sue dottrine si riduca a qualche parola, è già cosa ridicola : il confessare il debito di emendarsi nell' atto stesso che si reitera la colpa commessa, sarebbe ancor più ridicola, se non meritasse più grave biasimo. Quella protesta poi di non volere scandalizzare il prossimo e quella divota allusione al precetto evangelico, messe innanzi in questo caso, potrebbero far ricordare il protagonista di una celebre commedia del Molière, se il paragone non ci fosse vietato dal nobile animo dell' Autore.

Passiamo al secondo articolo su cui versa la discolpa del sig.

[1] Jouffroy, *Cours de droit nat.*, leçon 6. Paris, 1835, tom. I, p. 182, 183, 184.
[2] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXI.

Cousin. « Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je » trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse » envers Dieu, dont elle à l'air de compromettre la liberté, et » je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais en la » retirant je la dois expliquer [1]. » Anche quì si tratta di una semplice *espressione;* anche quì si afferma di rivocare con magnanima condiscendenza una parola; e anche quì (ciò che è più curioso), si ristampa quello di cui ci si promette l' emendazione, e si ripete sotto gli occhi dello stesso lettore. Imperocchè abbiamo testè veduto che l' Autore parlando dello Spinoza, e cercando di purgarsi appunto dalla nota di panteismo, replica, che *la creazione è necessaria.* Ma via, passiamo su questo modo coerente di procedere, ed esaminiamo se in effetto gli errori del sig. Cousin intorno alla creazione del mondo si riducono a una mera espressione.

Notiamo primieramente, che nel sistema del sig. Cousin non si può far quistione di una creazion sostanziale, ma di una semplice creazion di fenomeni. Ciò risulta dall' unità di sostanza, che è il perno del suo sistema, come si è dimostrato. Ed egli lo confessa espressamente: « Dans la *causation*.... il y » a création d'une détermination intérieure ou d'un mouve» ment externe, c'est-à-dire la création de quelque chose de » phénoménal. Partant de là, qui peut nous permettre de con» cevoir légitimement la création de la substance [2]? »

Notiamo in secondo luogo, che se giusta i principii del panteismo la creazione sostanziale è impossibile, la creazion fenomenica è necessaria. La libertà, presupponendo il potere di fare il contrario di quello che si fa, importa la contingenza degli effetti che si producono. Perciò se il mondo è opera di una volontà libera, il mondo dee essere contingente. D' altra parte la contingenza non può aver luogo nelle proprietà, e nei modi di una cosa, cioè nei fenomeni, se non appartiene altresì alla sostanzialità di essa; nou potendo la natura dei modi e

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXI, XXII.
2 *Ibid.*, p. 221, 222.

delle apparenze ripugnare a quella della sostanza che gli regge. Ora la sostanza unica e assoluta è necessaria. Dunque il mondo, se non è che un complesso di fenomeni, cioè di modificazioni della sostanza assoluta e unica, non può essere contingente. Ma se non è contingente, non può essere l' effetto di un atto libero; quindi la necessità della creazione.

Notiamo in terzo luogo, che se la creazione è necessaria, Iddio non è più libero in alcuna maniera. Infatti la libertà divina, come ogni libertà, non può versare ed esercitarsi circa le cose necessarie, ma solo circa le contingenti. Quindi è che Iddio non è libero rispetto alle essenze eterne delle cose, rispetto agli attributi e alle perfezioni della propria natura. La sua libertà non può essere che *ad extra* come dicono gli Scolastici; ora tutte le operazioni di Dio *ad extra* hanno il loro fondamento nella creazione. Ma la creazione non è libera, se Iddio non può creare ciò che gli piace, se è necessitato a creare, se non può creare, o astenersi dal creare, a suo talento. Se Iddio è necessitato a creare il mondo, egli dee crearlo qual è, dee crearlo conforme alle leggi di quella necessità assoluta da cui dipende la creazione: il variarne l' ordine solo di un atomo, gli è impossibile, poichè ripugna al tenore di quella eterna necessità. Ora se Iddio è necessitato a creare il mondo, e a crearlo qual è, così nel suo complesso, come nelle singole parti, non vi ha più alcun ordine di cose in cui la sua libertà si possa esercitare, in cui la sua virtù operatrice vada esente dal fato. Veggano i panteisti, come con questo fatalismo divino si possa accordare la libertà degli uomini, e quanto sia ragionevole il concedere alle creature un privilegio che si disdice al Creatore.

Se adunque il sig. Cousin è così logico, come pretto panteista, egli dee 1° negare ogni creazion sostanziale; 2° tenere per necessaria la creazion fenomenica; 3° impugnare la libertà divina. Queste asserzioni sono molto assurde: veggiamo se nell' illustre Autore prevale in questo caso il buon senso o la buona logica.

« L'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que

» des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous les
» rapportons, nous est également donné sous la notion de
» cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; sans quoi
» la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le monde. Il
» n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et son
» essence est précisément dans sa puissance créatrice[1]. » Queste parole sono equivoche; imperocchè non s' intende bene, se la divina essenza consista nel potere che Iddio ha di creare, o nell' atto stesso della creazione; vale a dire, se la virtù creatrice sia presa in potenza o in atto. Ma ecco che l' Autore comincia a spiegarci egli stesso il suo pensiero. Facendo il ragguaglio e la critica dei sistemi eleatico, e ionico, egli parla così : « Si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et,
» pour parler le langage de la science moderne, une substance
» sans cause, c'est-à-dire une substance vaine, puisqu'elle est
» dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance,
» de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel
» et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause sé-
» parée de la substance, l'attribut sans sujet, la force sans
» base, la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et
» l'apparence sans rien à faire paraître. Or, la cause sans
» substance, comme la substance sans cause, le mouvement
» sans un moteur immobile, comme un centre immobile sans
» force motrice, l'identité absolue sans différence, comme la
» différence sans identité, l'unité sans pluralité comme la plu-
» ralité sans unité, l'absolu sans relatif et sans contingent,
» comme le relatif et le contingent sans quelque chose d'ab-
» solu, c'étaient là deux erreurs contradictoires, deux sys-
» tèmes exclusifs, qui devaient en se rencontrant sur le théâtre
» de l'histoire se briser l'un contre l'autre, et se détruire l'un
» par l'autre. Mais non; rien ne se détruit, rien ne périt; tout
» se modifie et se transforme dans l'histoire comme dans la na-
» ture. En effet que suit-il de la polémique de l'empirisme

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 15.

» ionien, et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'u-
» nité et la différence soient des chimères; mais tout au con-
» traire que la différence et l'unité sont toutes deux réelles,
» et si réelles qu'elles sont inséparables, que l'unité est néces-
» saire à la différence, et la différence à l'unité, et par con-
» séquent qu'après s'être combattus pour s'éprouver, les deux
» systèmes opposés n'ont qu'à retrancher les erreurs, c'est-à-
» dire les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient,
» pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un
» même tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des
» choses, distincts, sans s'exclure, intimement liés, sans se
» confondre [1]. » Questo discorso corrisponde a quello che abbiamo citato poco dianzi, dove l'illustre Autore ragiona degli Alessandrini. L'unità e la differenza, cioè Iddio e il mondo, sono ivi rappresentati come due termini relativi e indissolubili, il primo dei quali non può star meglio senza il secondo, che il secondo senza il primo. La differenza consiste nei fenomeni, e il nesso fra l' unità e la differenza è riposto nella creazione. Dunque la creazione è tanto necessaria quanto la divina natura, quanto il nesso fra l'unità e la differenza, e Iddio non è più libero di non creare, o di creare diversamente che non fa, che di mutare la propria essenza. Io non fo, come si vede alcuma violenza al testo, e ne tiro quelle conseguenze che ne nascono spontaneamente, e che vedremo ben tosto esplicate e messe in mostra dallo stesso Autore.

Ciò che può parere oscuro a prima fronte nel passo citato è il contrapposto che vi si fa della sostanza alla causa. Ma questo contrapposto è coerente alla dottrina del sig. Cousin esposta in molti luoghi delle sue opere, ed è una prova novella del suo panteismo. Bisogna sapere, ch' egli riduce tutte le idee dello spirito umano a due sole categorie, che chiama di sostanza e di causa. La prima abbraccia tutte le idee assolute; la seconda tutte le idee relative. Ascoltiamo lui medesimo :

[1] *Nouv. fragm.*, p. 137, 138.

« Les deux lois fondamentales de la logique sont...... le fini
» et l'infini, le contingent et le nécessaire, le relatif et l'ab-
» solu, etc.; en dernière analyse l'idée de cause et l'idée de
» substance. Toutes les logiques roulent sur l'une ou sur l'autre
» de ces deux idées. Mais il faut les réunir; il faut concevoir
» que toute cause suppose une substance, *un substratum*, une
» base d'action, comme toute substance contient nécessaire-
» ment un principe de développement, c'est-à-dire une cause.
» La substance est le fond de la cause, comme la cause est la
» forme de la substance; la première idée n'est pas la seconde;
» mais la seconde est inséparable de la première, comme la
» première de la seconde [1]. » La stessa dottrina è sovente ripetuta dall'illustre Autore, e largamente spiegata nelle sue prime Letture [2]. Si vede adunque, che sotto il nome di causa egli intende, non già la sostanza dotata semplicemente di virtù operativa, ma la stessa azion sostanziale e creatrice, col corredo dei fenomeni ch' essa produce, e ne sono inseparabili. « La
» cause se distingue de l'être (cioè della sostanza) : l'être n'est
» pas l'action, mais il réside au fond de toutes les actions.
» L'action c'est le phénomène, la qualité, l'accident, le mul-
» tiple, le particulier, l'individuel, le relatif, le possible, le
» probable, le contingent, le divers, le fini; tout cela se range
» donc sous la catégorie de cause. L'être c'est le noumène,
» comme dit Kant, le sujet, l'unité, l'absolu, le nécessaire,
» l'universel, l'éternel, le semblable, l'infini; tout cela appar-
» tient à la catégorie de substance [3]. » Perciò ogni qual volta il sig. Cousin ci ripete che la sostanza è necessariamente causa, che Iddio è causa in virtù della propria essenza, ecc., bisogna guardarsi di pigliare il vocabolo di causa nel senso ordinario della parola, e in quello proprio dei teisti; ma si dee intendere per esso l' atto sostanziale col complesso dei fenomeni, che ne sono l' effetto. La proposizione : Iddio è sostanza e causa,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.
[2] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçons 4 et suiv., p. 33 seq.
[3] *Ibid.*, p. 34.

secondo l' intendimento del nostro scrittore, equivale a questa: Iddio è Dio e mondo, è *numeno* e fenomeno. Se si considerano ora coll' aiuto di questa chiosa il passo testè citato, e gli altri allegati dianzi, si vede come il sig. Cousin possa dire, che *ogni sostanza contiene di necessità un principio di sviluppo, cioè una causa*, e come egli non si contenti degli Eleatici, i quali o non furono panteisti, o furono certo meno di lui. Il gran torto della filosofia italica, a suo giudizio, è di aver ripudiata o male espressa la necessità della creazione, e di avere adorato un Dio, che è padrone de' suoi atti e delle sue opere, e non ha mestieri di esse per sussistere e godere delle sue perfezioni. Vedesi anche, quanto a torto il nostro Autore ripudii ogni comunella con Benedetto Spinoza, il quale collocando la causalità divina nell' azion sostanziale, che produce una catena infinita ed eterna di modi necessarii e necessariamente intrecciati fra loro, non disse nè più nè meno del sig. Cousin.

Il quale dichiara altrove con termini ancor più efficaci questa necessaria e assoluta connessione di Dio col mondo. « L'unité » sans pluralité n'est pas plus réelle, que la pluralité sans » unité n'est vraie. Une unité absolue, qui ne sort pas d'elle- » même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa » grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire » point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de » nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attes- » tent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, » qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le » théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée n'était » qu'une illusion et un piége. Un Dieu sans monde est tout » aussi faux qu'un monde sans Dieu; une cause sans effets » qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une » cause première; une substance qui ne se développerait » jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une » substance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement » au visible ou à l'invisible; d'une et d'autre part égale er- » reur.... Entre ces deux abîmes, il y a longtemps que le bon

» sens du genre humain fait sa route ; il y a longtemps que » loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec » une égale certitude à Dieu et au monde [1]. » Si badi, che qui l' Autore non afferma già solamente l' esistenza del mondo, e la sua convenienza colle perfezioni divine, di che certo niuno può dubitare ; nè dà solo alla creazione una necessità morale, sentenza erronea, che tuttavia si può salvare dalla taccia di panteismo : ma le assegna una necessità assoluta come quella di Dio stesso. Imperocchè *l' unità non è più reale senza la pluralità che la pluralità senza l' unità ; un Dio senza mondo non è men falso che un mondo senza Dio.* E perchè? Perchè la sostanza divina ha d' uopo di *svilupparsi*, e *il ricco sviluppo dei fenomeni è sostenuto dalla sostanza* divina. Qual è il panteista che abbia parlato più chiaro? Che abbia dichiarata più efficacemente la medesimezza di Dio e del mondo, l' impossibilità della creazion sostanziale, la necessità della fenomenica, e il fato ineluttabile a cui soggiace il Creatore?

Altrove nel ricercare i legami della unità colla varietà, il sig. Cousin dice che « toute vraie existence, toute réalité, est » dans l'union de ces deux éléments, quoiqu'essentiellement » l'un soit supérieur et antérieur à l'autre. Il faut qu'ils coexis- » tent pour que de leur coexistence résulte la réalité. La va- » riété manque de réalité sans unité : l'unité manque de réalité » sans variété. » Ma la coesistenza non basta per ispiegare il nesso delle due cose. L' unità è anteriore alla varietà : bisogna passare dall' una all' altra. Or come passare dall' infinito al finito? Il transito pare impossibile. « Une analyse supérieure » résout cette contradiction. Nous avons identifié aussi tous » les premiers termes. » (Qui l' Autore intende di parlare delle idee componenti la sua categoria di sostanza.) « Et quels sont » ces premiers termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, » l'unité. Nous verrons un jour comment l'école d'Élée, en se » plaçant exclusivement dans ce point de vue, à la cime de

[1] *Nouv. fragm.*, p. 72, 73.

» l'immensité, de l'éternité, de l'être en soi, de la substance
» infinie, a défié toutes les autres écoles de pouvoir jamais, en
» partant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à la multipli-
» cité, et s'est beaucoup moquée de ceux qui admettaient l'exis-
» tence du monde, lequel n'est après tout qu'une grande
» multiplicité. L'erreur fondamentale de l'école d'Élée vient de
» ce que, dans tous les premiers termes que nous avons énu-
» mérés, elle en avait oublié un qui égale tous les autres en
» certitude, et a droit à la même autorité que tous les autres,
» savoir : l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité de l'espace,
» l'éternité ou l'unité du temps, l'unité des nombres, l'unité
» de la perfection, l'idéal de toute beauté, l'infini, la sub-
» stance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause aussi, non
» pas une cause relative, contingente, finie, mais une cause
» absolue. Or étant une cause absolue, l'unité, la substance
» ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se
» développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance
» absolue sans cause, le monde est impossible. Mais si l'être
» en soi est une cause absolue, la création n'est pas possible,
» elle est nécessaire, et le monde ne peut pas ne pas être........
» L'absolu n'est pas l'*absolutum quid* de la scolastique : c'est
» la cause absolue qui absolument crée, absolument se ma-
» nifeste, et qui en se développant tombe dans la condition de
» tout développement, entre dans la variété, dans le fini,
» dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour
» de vous [1]. » La superiorità e anteriorità della sostanza alla causa, accennata nel principio di questo passo potrebbe far difficoltà, se l' Autore non fosse sollecito di spianarla. « Nous
» avons trouvé que dans l'ordre d'acquisition de nos connais-
» sances l'un supposait l'autre (dei due elementi di sostanza e
» di causa), l'un était inséparable de l'autre. Nous avons trouvé
» en même temps, que l'un est antérieur et supérieur à l'autre
» dans l'essence. Mais quoique l'un soit antérieur et supérieur

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 4.

» à l'autre, nous avons trouvé qu'une fois qu'ils existent, l'un » manquerait de réalité sans l'autre, et que tous deux sont » nécessaires pour constituer la vie réelle de la raison. Enfin » nous avons trouvé que l'un est le produit de l'autre, et que » l'un donné, il y a non-seulement possibilité, mais nécessité » du second. Ce dernier rapport est le rapport le plus essen- » tiel de ces deux éléments [1]. » Si tratta dunque di una semplice anteriorità logica e non cronologica; imperocchè il secondo elemento, come potrebbe essere necessario alla realtà del primo, se non gli fosse coeterno? Quindi è che nella lezione seguente leggiamo, che il primo termine, cioè la sostanza « est cause » aussi, et cause absolue; et en tant que cause absolue, il ne » peut pas ne point se développer dans le second terme, sa- » voir: la multiplicité, le fini, le phénomène, le relatif, l'es- » pace et le temps, etc. Le résultat de tout ceci est, que les » deux termes, ainsi que le rapport de génération qui tire le » second du premier, et qui par conséquent l'y rapporte sans » cesse, sont les trois éléments intégrants de la raison [2]. » Si noti di passata il vocabolo di *generazione*, il quale se si trasporta dall' ordine ideale all' ordine reale, razionalmente conosciuto, veste un senso emanatistico.

A mano a mano che andiamo innanzi, il discorso del sig. Cousin acquista sempre più di precisione e di luce. Egli non si contenta più di farci conoscere la necessità dell' atto creativo per la connessione apodittica dei due termini dell' umana ragione, ma aggiunge che la sostanza assoluta *non può non passare all' atto, non può lasciare di svilupparsi;* che la causa assoluta dee *assolutamente creare, manifestarsi, svolgersi*, cioè in modo assoluto: che *il mondo non può non essere.* Ma in tal caso che cos' è la creazione? Questa quistione, o dirò meglio obbiezione, si presenta naturalmente allo spirito del panteista, e l' illustre Autore ha dovuto fermarvisi per qualche momento. Imperocchè, se non vi sono sostanze finite, e la produzion dei

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 4.
[2] *Ibid.*, leçon 5.

fenomeni è necessaria ed eterna, come mai vi può essere creazione? Il sig. Cousin spende molte parole a confutare la definizione ordinaria « que créer c'est tirer du néant; car le néant est » une chimère et une contradiction [1]. » Non mi arresterò a contracriticare la sua critica, che mi par sofistica; perchè questo non fa nulla al mio presente proposito. Sia pure, che la definizione comune sia cattiva; veggiamo qual è la buona, secondo il nostro filosofo. « Qu'est-ce que créer, messieurs, » non d'après la méthode hypothétique, mais d'après la mé» thode que nous avons suivie, d'après cette méthode qui em» prunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, » par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence » divine? » (Si avverta di passaggio, che il metodo psicologico trasportato in ontologia, come quì s' insegna, diventa assurdo, e riesce a un mero sensismo, e in teologia all' antropomorfismo.) « Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car » c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, » nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre.... » Ainsi causer, c'est créer; mais avec quoi? avec rien? Non, » sans doute; tout au contraire avec le fond même de notre exis» tence, c'est-à-dire avec toute notre force créatrice, avec toute » notre liberté, toute notre activité volontaire, avec notre per» sonnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a » pas faite encore, et qu'il va faire; il la tire de la puissance » qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une » création. » L' uomo nell' atto libero non è veramente creatore, perchè opera come causa seconda, e non come causa prima. L' atto libero è una vera creazione fenomenica; ma il vanto di questa creazione non può attribuirsi all' uomo, se non in quanto il suo volere è mosso ad operare liberamente dalla Cagion prima, cioè da Dio. Il considerare adunque la volizione umana come un tipo esatto della creazione, è assurdo. Non è più ragionevole il chiedere, *con che cosa* Iddio crei quello che

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

crea; imperocchè, se per *cosa* s' intende *causa*, la causa è Dio stesso; se per *cosa*, s' intende una *materia*, di cui l' artefice si valga per fare il suo lavoro, ogni materia è esclusa dalla stessa idea di creazione. E questo è ciò che significa la metafora volgare ed espressiva di *crear dal nulla* censurata a torto dall' Autore. Quando egli afferma, che noi facciam l' atto libero *avec le fond même de notre existence*, dovrebbe aggiungere che ciò succede appunto perchè noi non siamó propriamente creatori. Ma Iddio che è creatore a rigor di termini, non fa nulla di fuori *avec le fond* della sua propria esistenza, perchè non ha d' uopo di nessuna materia intrinseca od estrinseca per crear ciò che vuole. Seguitiamo.

« La création divine est de la même nature. » Ciò vuol dire che non è creazione. « Dieu, s'il est une cause, peut créer; et » s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer. » Dunque la creazione è necessaria, e Iddio non è libero. Ma se la creazione divina è *della stessa natura* della creazione umana, se questa è il tipo di quella, e se la creazion divina non è libera ma fatale, che sarà della creazione umana, e quindi della umana libertà? Dobbiamo fare Iddio libero perchè l' uomo crea liberamente, o considerare la libertà umana come un illusoria apparenza, perchè Iddio non è libero? Che imbroglio è cotesto? E come districarlo? Se si guarda alle parole, possiam pigliare de' due partiti quello che ci torna più a grado; ma se si ha l' occhio ai principii del sig. Cousin, a tutto il corpo della sua dottrina, e alle sue dichiarazioni più inculcate e più espresse, la seconda sentenza è la sola plausibile. « Dieu, s'il est » une cause, peut créer; et s'il est une cause absolue, il ne » peut pas ne pas créer; et en créant l'univers il ne le tire pas » du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de cau- » sation et de création dont nous autres, faibles hommes, » nous possédons une portion; et toute la différence de notre » création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à » l'homme, la différence de la cause absolue à une cause rela- » tive. Je crée, car je cause, je produis un effet ;........ mes

» créations comme ma force créatrice, sont relatives, contin-
» gentes, bornées; mais enfin ce sont des créations, et là est
» le type de la conception de la création divine. » Eccoci sempre nell' antropomorfismo. Come dianzi l' Autore ha detto, che noi produciam l' atto libero *avec le fond même de notre existence*, qui afferma dell' universo, che Dio *le tire de lui-même*. Gli emanatisti indiani non parlano meglio. « Dieu crée donc :
» il crée en vertu de sa puissance créatrice; il tire le monde,
» non du néant, qui n'est pas, mais de lui qui est l'existence
» absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice ab-
» solue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit, non que
» la création est possible, mais qu'elle est nécessaire; il suit
» que Dieu créant sans cesse et infiniment, la création est iné-
» puisable et se maintient constamment. Il y a plus : Dieu crée
» avec lui-même; donc il crée avec tous les caractères que
» nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans
» ses créations....... Voilà, messieurs, l'univers créé, néces-
» sairement créé, et manifestant celui qui le crée [1].

Chieggo scusa al lettore, se gli pare che io accumuli troppe citazioni; ma io mi credo in debito di farlo, per bene appurare l' intenzione della dottrina che ho tolto ad esporre. Potrei del resto citare anche più se volessi; ma mi ristringo ai luoghi più calzanti e definitivi. Gli allegati bastano, credo, a determinare il vero e genuino significato della sentenza dell' illustre Autore sulla necessità della creazione. Ma egli ha promesso di spiegarci questa frase in senso ortodosso; ed è ormai tempo che porgiamo orecchio alla sua spiegazione. Se per caso questa spiegazione medesima confermasse la nostra chiosa, non ci dovrà increscere questa piccola aggiunta al nostro ragionamento.

« Elle (la frase : *necessità della creazione*) ne couvre aucun
» mystère de fatalisme : elle exprime un idée qui se trouve par-
» tout, dans les plus saints docteurs, comme dans les plus

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

» grands philosophes. » L' esordio è ben promettente. Ma qual è quest' idea? Eccola. « Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut » agir que conformément à sa nature, et sa liberté même est » relative à son essence. » Se queste parole si vogliono intendere sanamente, esse significano, che Iddio non può far nulla che ripugni a' suoi attributi. Ma fra gl' infiniti possibili contingenti, che sono conformi a' suoi attributi, senza che abbiano una connessione necessaria con essi, Iddio può scegliere quelli che vuole; può creare e non creare; altrimenti non sarebbero contingenti. « Or, en Dieu surtout la force est adéquate à la » substance, et la force divine est toujours en acte. » La virtù divina è sempre in atto, perchè Iddio è *un atto puro*, secondo la bella espressione delle Scuole, che io godo di aver l' occasion di ripetere, senza temere la schifiltà del secolo; ma quest' atto divino, che costituisce la divina essenza e le è intrinseco, non ha alcun vincolo assoluto colla creazione. Quest' atto certamente si riferisce eziandio al creato, se Iddio ab eterno ha decretata la creazione; ma Iddio, come libero poteva voler creare, o non creare; poteva creare in questo o in quel modo; e qualunque fosse il suo decreto, l' atto interno e costitutivo della divina essenza, era uno, immutabile, identico a sè stesso : la diversità non riguarda che il termine estrinseco, cioè il creare o il non creare, il creare in questa maniera o in quell' altra. Non bisogna confondere l' atto interno e divino col suo termine esteriore. « Dieu est donc essentiellement actif et créateur. » Ecco la confusione. Iddio è certo essenzialmente attivo in sè stesso, ma non al di fuori, e perciò non è essenzialmente creatore, perchè il termine dell' atto creativo è estrinseco e non intrinseco alla natura divina. Non si può affermare il contrario, senza cadere negli assurdi più gravi, senza negar la contingenza delle cose create, la libertà divina, la moltiplicità delle sostanze. Dico questo, perchè se altri chiamasse questo discorso un astruseria scolastica, mostrerebbe di non conoscere i primi elementi della filosofia. « Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et

» de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une » puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, » comme une puissance essentiellement intelligente n'a pu » créer qu'avec intelligence, comme une puissance essentiel» lement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. » Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose. Il est incon» cevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le » fatalisme universel [1]. » Non ve l' ho detto, che il sig. Cousin nel difendersi avrebbe corroborata la nostra accusa? Noi dobbiamo adunque ringraziarlo della sua apologia. Imperocchè non solamente egli ripete con questa occasione e conferma ne' termini più solenni l' errore di cui si vorrebbe giustificare, ma ci fa penetrar vie meglio nei secreti del suo pensiero, e conoscere le cagioni del suo traviamento. Vedesi, com' egli pareggi le relazioni di Dio verso la creazione a quelle di esso Dio verso i suoi attributi. Nello stesso modo che Iddio, creando, non può far nulla che contraddica alle sue immutabili perfezioni, e sia indegno di sè, così non può astenersi dal creare, non può scegliere a suo talento fra gl' infiniti modi possibili della creazione. La necessità è pari dai due lati; e siccome nel primo caso è assoluta, non può essere nell' altro men grande, o più ripugnabile. Egli fu tanto necessario a Dio il creare il mondo, e il crearlo come lo ha creato, quanto gli è necessario l' esser buono e sapiente, quanto gli è impossibile l' annullare le proprie perfezioni e il distruggere la propria natura. Egli è chiaro che il sig. Cousin dà lo stesso valore alle attinenze estrinseche e intrinseche di Dio, e che non ammette alcun divario fra il modo con cui il volere divino si replica sovra sè stesso, cioè sulla divina essenza, e il modo con cui si applica ai possibili contingenti, nell' atto di crearli. Ma come mai il valente filosofo ha potuto confondere insieme cose sì discrepanti? Come non ha avvisato, che per farlo, bisogna unire nella stessa categoria elementi disparatissimi, quali sono la necessità e la con-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII.

tingenza, il relativo e l'assoluto? Qual è il principio di uno sbaglio così enorme? La risposta è facile : il panteismo. Secondo i dogmi del quale, essendovi una sostanza unica, la distinzione fra le attinenze intrinseche e estrinseche di Dio non ha fondamento : ogni cosa è un attributo divino; ogni fenomeno succede in Dio, e fa parte integrale della divina natura Il Dio de' panteisti ha verso il mondo gli stessi obblighi che verso sè stesso, perchè il mondo in sostanza è lo stesso Dio; la creazione è necessaria, anzi a rigor di termini è impossibile, perchè se Iddio creasse il mondo, sarebbe autore di sè medesimo. Egli può al più generare il mondo ab eterno, come secondo la fede cristiana, il Padre genera il Verbo; ma non può crearlo. Ecco come i sofismi a cui si appoggia la necessità della creazione, traggano la loro forza dal postulato panteistico.

Fermiamoci per un instante a considerare il processo tenuto dall' illustre Autore. Egli riduce in prima tutte le sue colpe ad un piccolo neo, cioè ad un espressione impropria, che si propone di spiegare. *Elle ne couvre aucun mystère de fatalisme*, dic' egli, e una prova si è, che l' idea espressa *si trova ne' filosofi più grandi, e ne' più santi dottori*. Or qual è questa idea? Che Iddio è tanto necessitato a creare, quanto ad esser buono e sapiente; che il mondo è necessario nè più nè meno delle perfezioni e dell' essenza divina. Stabilita questa bagattella, che come ciascun vede, è l' opinione *dei filosofi più grandi e dei più santi dottori*, egli aggiunge : *Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose*. Sapevamcelo. *Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel.* Ma che cos' è il fatalismo universale se non è cotesto? Si può egli far una professione di fatalismo più schietta, più precisa, più vigorosa di quella che fa l' Autore ivi medesimo, dove vuol provare che non è fatalista? E che cosa v' ha qui di più *inconcevable;* che altri creda il sig. Cousin fatalista, perchè egli si dichiara tale anche dove vuol mostrare il contrario, ovvero che il sig. Cousin abusi fino a questo segno della indulgenza, o vogliam dire, della semplicità dei lettori?

Ma il nostro Autore s'infiamma, e mette mano all'eloquenza; quasi che qualche figura rettorica potesse prevalere contro l'evidenza delle ragioni. « Quoi ! » esclama egli, « parce que » je rapporte l'action de Dieu à sa substance même, je consi- » dère cette action comme aveugle et fatale! » No, signor Cousin, niuno è si sciocco da negarvi, che l'*azione di Dio si riferisca alla sostanza* divina, in quanto questa sostanza è la causa liberamente creatrice. Ma ogni buon filosofo vi nega, che *l'azione di Dio si riferisca alla sostanza*, se considerate questa relazione come una emanazion necessaria dell' effetto dalla cagione, se ammettete una sostanza unica, se fate il termine dell' azione identico all' azione stessa, se impugnate la sostanzialità propria delle cose create, se asserite che queste siano meri fenomeni retti dalla sostanza assoluta. Ora che tal sia la vostra dottrina risulta indubitatamente da tutto il discorso fatto finora. « Quoi, il y a de l'impiété à mettre un attribut de » Dieu, la liberté, en harmonie avec tous ses autres attributs » et avec la nature divine elle-même! » Qui non si tratta di accordare la libertà divina colle altre perfezioni di Dio e colla sua natura, ma di vedere, se Iddio è libero, secondo i vostri principii. Ciò che vi si imputa, non è già di dare a Dio una libertà buona e sapiente, che sarebbe empietà il negare, ma di torgli ogni libertà. Secondo noi, Iddio è libero, senza detrimento delle altre sue perfezioni, perchè il creare e il non creare, il presceglieree questo o quello fra gl' infiniti ordini possibili, (notate bene, che non dico fra i disordini), è ugualmente degno della sua bontà e della sua sapienza. Secondo voi all' incontro, Iddio è *essenzialmente creatore*, e non può sovrassedere dalla creazione più di quello che possa mutare la propria essenza; secondo voi, ciò che Iddio fa è così necessariamente connesso colla natura de' suoi attributi, che non potrebbe fare il contrario. Or come, stando in questi termini, Iddio può esser libero? Come potete gloriarvi di *mettere in armonia la libertà cogli altri attributi e colla natura divina*, se al parer vostro la libertà divina è una chimera? « Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent

» à soumettre tous les attributs de Dieu à un seul, de sorte » que partout où les grands maîtres ont écrit : les lois éternelles de la justice divine, il faudra mettre : les décrets arbitraires de Dieu ; partout où ils ont écrit : il convenait à la » nature de Dieu, à sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir de » telle ou telle manière, il faudra mettre que cela ne convenait » ni ne disconvenait à sa nature, mais qu'il lui a plu arbitrairement de faire ainsi ! C'est la doctrine de Hobbes sur la législation humaine transportée à la législation divine. Il y a » plus de deux mille ans, Platon foudroyait déjà cette doctrine » et la poussait dans l'*Euthyphron* aux absurdités les plus impies. Saint Thomas la combattit, dès qu'elle reparut dans » l'Europe chrétienne, et on pouvait croire qu'elle avait péri » sous les conséquences qu'en avait tirées l'intrépide logique » d'Okkam »[1]. Sia detto con vostra sopportazione, sig. Cousin, voi uscite del seminato, o ci scambiate le carte in mano. Voi confondete insieme tre quistioni differentissime, e dopo averle confuse, applicate ad una di esse le ragioni, che non sono plausibili se non rispetto alle due altre. Quando si discorre della libertà divina, si possono domandare tre cose. 1° Se Iddio sia libero in ciò che concerne la propria natura, e i propri attributi; cioè se possa alterare la sua essenza, o detrarre comechessia alle sue perfezioni ? 2° Se Iddio sia libero riguardo alle essenze eterne delle cose ; e perciò se possa mutarle da quel che sono in sè medesime ; e quindi se possa alterare le verità matematiche, morali, metafisiche, e porre le cose esistenti in contraddizione colle possibili ? 3° Se Iddio sia libero rispetto alle cose contingenti, cioè se possa crearle e non crearle a suo talento, se possa scegliere a suo arbitrio gli effetti della creazione, quando essi non contraddicano alle essenze eterne delle cose, nè alla divina natura, nè ai divini attributi ? Di questi tre punti il solo che sia in controversia fra i cattolici e il sig. Cousin, si è l'ultimo ; poichè riguardo agli altri due siamo d'ac-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXII, XXIII.

cordo. Or che dice il sig. Cousin intorno al terzo punto? Che Iddio non è più libero di creare o non creare, e di determinare gli effetti della sua creazione, che di mutare le essenze eterne e sè stesso. Qual è l'obbiezione fatta dai cattolici a questa dottrina? Che per essa si nega affatto la libertà divina, e s'introduce un fatalismo divino, che dee riuscire al fatalismo universale. Il sig. Cousin s'indegna di questa accusa, e si accinge a rispondervi. Ma in che modo? Forse provando che si son male interpretate le sue parole, e ch' egli ammette l'arbitrio divino nell' ordine delle cose contingenti? Non già; ma accusando i suoi oppositori di esagerare la libertà di Dio e di estenderla dalle cose contingenti alle cose necessarie. Vedete che bel modo di raziocinare è cotesto! In vece di difendersi, come reo, l'illustre filosofo si fa attore; e di che sorta! I Cattolici lo incolpano di fare la creazion necessaria; ed egli risponde loro dicendo, che questa è una calunnia, perchè *une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer*. I Cattolici lo accusano di torre a Dio la libertà negli ordini contingenti; ed egli risponde ciò essere falsissimo, perchè i suoi avversari estendono la libertà divina agli ordini necessarii. E ancorchè ciò fosse vero, e altri errasse su questo punto, sarebbe forse men certo, che il sig. Cousin negando a Dio l'arbitrio nelle cose contingenti, annulla affatto la libertà divina? Ma qual è il critico ortodosso del sig. Cousin, che professi la dottrina dell' Hobbes, la dottrina condannata e combattuta da Platone e da san Tommaso? Che affermi la libertà di Dio consistere nel poter alterare le proprie perfezioni o le essenze eterne delle cose, nell' esercitare sulle cose contingenti il suo potere in modo ripugnante a esse essenze, e ad esse perfezioni divine? Tanto è lungi che i difensori della libertà divina ed umana possano abbracciare una dottrina così detestabile, ch' essa è anzi diametralmente contraria a quella che professano. Imperocchè giova il notare, che l'Hobbes, lo Spinoza, e tutti gli altri sofisti che impugnarono l'immutabilità del vero morale, furono fatalisti. E il sig. Cousin che è panteista, e fatalista, almeno per rispetto

a Dio, dovrebbe pur essere immoralista, se fosse coerente ai principii del suo sistema. Ma mi affretto di dire, ch' egli su questo punto ripudia espressamente le conseguenze della sua teorica; e che il retto senso e l'indole generosa dell' uomo è in lui più forte che la logica del filosofo. Secondo la quale, è impossibile il conciliare la moralità col panteismo; imperocchè se la sostanzialità dei fenomeni è la stessa sostanza divina, il male si dee riferire a Dio, come a suo principio; e in tal caso non v'ha più alcun divario assoluto fra il bene e il male, e tutto ciò che succede, l'ingiustizia come la giustizia, essendo opera divina, è assolutamente bene; dottrina, che è appunto quella di Benedetto Spinoza. All' incontro chi ammette la libertà è costretto di riconoscere una legge morale immutabile; perchè l'arbitrio suppone apoditticamente una regola eterna, che ne circoscriva l' esercizio. Per l' arbitrio divino, come per l'umano, questa regola è lo stesso Dio; cioè la perfezione della sua natura, e della sua mente, che comprende le essenze eterne e incommutabili delle cose. Se però Iddio potesse contrastare a questo doppio ordine, non che esser libero, lascerebbe d'esser Dio e distruggerebbe sè stesso. Insomma, chi ammette la libertà nella sfera delle cose contingenti, non può allargarla alle necessarie; essendo l' immutabilità di queste la base della contingenza di quelle, e dell' arbitrio che su di esse si esercita.

« Mais allons à la racine du mal, à savoir, une théorie in-
» complète et vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puis-
» sance de la psychologie. Toute erreur psychologique entraîne
» avec elle les plus graves erreurs ; et pour s'être trompé sur
» la liberté de l'homme, on se trompe ensuite presque néces-
» sairement sur la liberté de Dieu. » L'errore in psicologia può nuocere all' ontologia; perchè tutte le verità legano insieme. Non se ne dee però inferire, che la verità psicologica basti a conoscere l'ontologica; e che il psicologismo non sia intrinsecamente vizioso. Troppo spesso le induzioni psicologiche hanno viziato l'ontologia, e il solo sig. Cousin, che è un difensore così ardente del psicologismo, potrebbe sommini-

strarcene più di un esempio. Ma questo punto di filosofia è estrinseco al tema diretto di queste considerazioni. « Je crois » avoir prouvé ailleurs, sans vaine subtilité, qu'il y a une di- » stinction réelle entre le libre arbitre et la liberté. Le libre » arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération en- » tre des partis divers et sous cette condition suprême que, » lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir » ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de » pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et » dans le cortége des phénomènes qui l'environnent que pa- » raît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point » épuisée. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est » d'autant plus grande, qu'elle paraît moins aux yeux d'une » observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de » d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était- » il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? » Le saint qui, après le long et douloureux exercice de la » vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature les actes » de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la fai- » blesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions » et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la » volonté, est-il donc tombé au-dessous, au lieu de s'être » élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument passif et » aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par » une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, » et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore; et loin de » s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agran- » die; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la » forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est » essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'au- » cune délibération, et que souvent dans le rapide élan de son » action inspirée elle s'échappe à elle-même, et laisse à peine » une trace dans les profondeurs de la conscience. » Non sarebbe difficile il provare, che questa distinzione fra la libertà, spontanea e riflessa è fondata in aria; che la libertà umana è

sempre riflessa, e quindi preceduta da deliberazione; che se talvolta pare il contrario, ciò succede, perchè la deliberazione è così pronta e istantanea, che l' uomo non se ne ricorda; che la deliberazione è differente dall' esitazione e dalla pugna, e che l' una può stare senza dell' altra; che il santo, di cui ivi si parla, opera tuttavia deliberatamente, benchè non abbia più da combattere, secondo l' ipotesi, contro le cattive inclinazioni; che infine l' attività spontanea se esclude ogni spezie di deliberazione, dee escludere eziandio la cognizione di poter fare il contrario di quello che si fa, e quindi la libertà vera, per cui l' uomo è immune non solo dalla coazione e dalla violenza, ma da ogni necessità intrinseca al proprio animo. Ma siccome il dimostrare tutti questi capi vorrebbe un lungo discorso, nè si ricerca al mio proposito, me ne passerò; e supponendo che la distinzione sia vera, veggiamo il costrutto che l' Autore ne cava per salvare la libertà divina. « Transportons » cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous recon» naîtrons sans hypothèse, que la spontanéité est aussi la forme » éminente de la liberté de Dieu. » Ancorchè la psicologia del sig. Cousin fosse esatta, che non è, non si potrebbe trasferire nell' ontologia divina; perchè fra le facoltà dell' uomo e le perfezioni divine può correre qualche analogia, ma non mai una perfetta similitudine. Se si discorre altrimenti, si cade nell' antropomorfismo. Il concetto che noi possiamo formarci della libertà di Dio è negativo, e non positivo, generico e non specifico; laonde non si può trasportare in esso la forma speciale della libertà umana, qualunque siano gli stati che si vogliano in essa supporre. « Oui, certes, Dieu est libre; car, entre au» tres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la » cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu » est libre, mais non de cette liberté relative à notre double » nature, et faite pour lutter contre la passion et l'erreur et » engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite; » il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à» dire illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle. » Io

vo più innanzi del sig. Cousin, e non rimuovo solamente da Dio, quella libertà che è accompagnata dalla sospensione fra il bene e il male, dal conflitto fra la ragione e il senso, e simili imperfezioni; ma ogni qualunque deliberazione; poichè sarei impacciato a conciliare il menomo atto deliberativo colla perfezione assoluta della divina natura, e il menomo discorso colla immanenza della sua eternità. Non pertanto io non dico, che la essenza della libertà divina consista semplicemente nell' essere *illimitata*, e priva di *ogni ostacolo;* imperocchè queste due cose non compongono ancora la vera libertà, che importa l' esenzione non solo da ogni limite ed ostacolo, ma da ogni fatalità intrinseca alla natura dell' ente che la possiede. « La » spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le christia- » nisme appelle la liberté des enfants de Dieu, n'est encore » qu'une ombre de la liberté de leur père. Entre le juste et » l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son con- » traire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à » notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce que » nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule » est impie[1]. » Bisognerebbe esser pio e savio come Alfonso decimo, per dire che Iddio è libero perchè può scegliere *fra il giusto e l' ingiusto*, *fra il bene e il male*, *fra la ragione e il suo contrario*, *e appigliarsi al partito peggiore*. Ma tutto questo discorso mostra, in che non può consistere la libertà divina; non dichiara se essa abbia luogo, se trovi materia, in cui esercitarsi. Mostra, che Dio non può avere una libertà difettuosa; ma non decide, se una libertà perfetta convenga alla divina natura. Per ben comprendere qual sia la mente dell' illustre Autore su questo proposito, ci è d' uopo ricorrere a quei luoghi, dove espone la teorica della libertà umana, e segnatamente di quella sua forma, ch' egli chiama spontanea, la quale essendo al parer suo una copia della libertà divina, potrà darci un concetto sufficente di essa.

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXIII, XXIV, XXV, XXVI.

L' Autore descrive in vari luoghi delle sue opere il divario che corre fra l' attività spontanea e l' attività riflessa dello spirito umano : questo è uno dei punti prediletti della sua teorica, a cui ama di ricorrere a ogni poco, e vi si ferma con una certa compiacenza. Egli è vero, che l' esposizione che ne fa non è sempre la stessa; ci si trovano delle diversità notabili; ma se ben si guarda, esse si possono conciliare, e non è difficile il farlo, conferendo questo punto speciale coi principii generici della dottrina a cui appartiene. Per evitare una soverchia lunghezza io mi ristringerò a citare due soli di tali luoghi, scegliendo quelli che mi paiono più precisi e più acconci a farci penetrare nella mente dell' illustre scrittore.

« Le premier acte réfléchi n'est pas le fait primitif........ La » réflexion ou la liberté est sans doute le plus haut degré de » la vie intellectuelle; la libre réflexion constitue seule notre » véritable existence personnelle; ce n'est que par la libre ré» flexion que nous nous appartenons à nous-mêmes, car c'est » par elle seule que nous nous posons nous-mêmes; mais avant » de nous poser, nous nous trouvons; avant de vouloir aper» cevoir, nous apercevons; avant d'agir librement, nous agis» sons spontanément. L'action libre suppose la connaissance » plus ou moins nette du résultat qu'on veut obtenir. Dans ce » cas la liberté ne peut être le fait primitif. Le mot liberté peut » se prendre dans deux sens différents. Un acte libre peut se » dire de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le pro» duire; parce que se le représentant d'abord, sachant par » expérience qu'il peut le produire, il lui a plu vouloir exer» cer, relativement à cet acte conçu d'avance, la puissance » productive dont il se sait doué. Telle est la liberté propre» ment dite ou la liberté. Un être est encore appelé libre, » lorsque le principe de ses actes est en lui-même, et non dans » un autre être, lorsque l'acte qu'il produit est le développe» ment d'une force qui lui appartient, et qui n'agit que par » ses propres lois. Par exemple, lorsqu'une force extérieure » pousse mon bras à mon insu ou malgré moi, ce mouvement

» de mon bras ne m'appartient pas ; et si l'on veut appeler ce » mouvement un acte, ce n'est point un acte libre dans aucun » sens ; le mouvement de mon bras tombe alors sous les lois de » la mécanique extérieure : ce n'est point par mes propres lois » individuelles que j'agis, ce n'est pas moi qui agis, c'est l'u- » nivers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une affec- » tion organique, l'esprit entre d'abord en exercice par son » énergie native, et produit un acte quelconque, je puis dire » que l'esprit est libre en tant que l'affection organique est » l'occasion extérieure et non le principe de son action, dont » la raison est la puissance naturelle de l'esprit. C'est dans ce » sens et non dans l'autre que toute action de l'esprit peut être » appelée libre; mais si, confondant les deux sens du mot li- » berté, confondant deux faits très-distincts, on soutient que » l'esprit est toujours libre de la liberté réfléchie, la réflexion » supposant nécessairement une opération antérieure, il faut » accorder que cette opération est réfléchie ou qu'elle ne l'est » pas; si elle ne l'est pas, voilà l'acte non réfléchi que l'on veut » éviter; et si elle est réfléchie, elle en présuppose une autre, » laquelle, si on la suppose réfléchie, en suppose encore une » autre toujours réfléchie; et nous voilà dans un cercle inso- » luble [1]. »

Su questo passo io ragiono così : se l' attività riflessa è *la sola che costituisce la nostra vera esistenza personale;* se è la sola per cui *noi apparteniamo a noi* stessi; se è la sola che possegga *la conoscenza più o meno schietta del risultato che si vuol ottenere;* se tutte queste condizioni dell' attività riflessa non si possono in alcun modo trovare nella spontanea, che la precede; se l' attività spontanea si può solo dir libera, in quanto *è lo sviluppo di una forza che le appartiene e opera in virtù delle proprie leggi;* ne segue che l' attività spontanea non è libera nel senso volgare della parola ; ovvero ch' ella è unicamente libera *a coactione,* come parlano le Scuole, e non *a necessitate.* Perciò se l' Autore

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 359, 360, 361.

le dà tuttavia il nome di libera, lo fa per indicare, il fato che la governa procedere dalla forza medesima in cui l' attività risiede, e non da cagione estrinseca che la costringa o necessiti in modo veruno. Questo senso che il sig. Cousin dà alla parola libertà, non dee uscir di mente al lettore. Ora applicando questa idea della libertà spontanea dell' uomo all' Ente assoluto, che ne consèguita? Che Iddio è governato inesorabilmente in tutte le sue operazioni dalla necessità della propria natura, e che egli non è nemmeno dotato di una vera personalità. Tal è adunque la libertà che l' illustre Autore concede alla divina natura; libertà identica a quella che anche lo Spinoza largiva al suo Dio. Questa dottrina è veramente spaventevole; ma non si può negare ch' ella non consuoni perfettamente ai canoni del panteismo.

Il secondo passo che ho promesso di riferire è ancor più calzante, e contiene le stesse idee, ma più particolarizzate: « Concevoir un but, délibérer emporte l'idée de réflexion. La » réflexion est donc la condition de tout acte volontaire, si tout » acte volontaire suppose une prédétermination de son objet » et une délibération...... Mais une opération réfléchie peut- » elle être une opération primitive? Vouloir c'est, sachant » qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se résoudra, » si on agira de telle ou telle manière, et choisir en faveur de » l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, de cette décision » précédée de délibération et de prédétermination est la voli- » tion, effet immédiat de l'activité personnelle; mais pour se » résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se ré- » soudre et agir, il fallait antérieurement s'être résolu, avoir » agi autrement, sans délibération, ni prédétermination, c'est- » à-dire, sans réflexion. L'opération antérieure à la réflexion » est la spontanéité. C'est un fait que même aujourd'hui nous » agissons souvent sans avoir délibéré, et que la perception » rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, » l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice, » et se résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais

» par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la ré-
» flexion et souvent meilleure qu'elle. Le *qu'il mourût!* du
» vieil Horace, le *à moi*, *Auvergne!* du brave d'Assas, ne sont
» pas des élans aveugles, et par conséquent dépourvus de mo-
» ralité; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à la
» réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène de
» l'activité spontanée est donc tout aussi réel que celui de l'ac-
» tivité volontaire [1]. » L' attività riflessa è dunque quella che *concepisce uno scopo*, *predetermina il suo oggetto*, *opera volontariamente*, *ha la coscienza di potersi risolvere*, *delibera*, ed *elegge*. Tutte queste doti sono proprie dell' attività riflessa o volontaria, e si debbono perciò rimuovere dalla spontanea, conforme alla sentenza espressa nel passo dianzi allegato.

Discorse alcune cose, che non c' importano, sull' oscurità propria dell' atto spontaneo, l' Autore così prosiegue : « La réflexion
» en principe et en fait suppose et suit la spontanéité; mais
» comme il ne peut y avoir rien de plus dans le réflexif que
» dans le spontané, tout ce que nous avons dit de l'un s'ap-
» plique à l'autre, et quoique la spontanéité ne soit accompa-
» gnée ni de prédétermination ni de délibération, elle n'est pas
» moins comme la volonté une puissance réelle d'action et par
» conséquent une cause productrice et par conséquent per-
» sonnelle. La spontanéité contient donc tout ce que contient
» la volonté, et elle le contient antérieurement à elle, sous une
» forme moins déterminée, mais plus pure, ce qui élève en-
» core la source immédiate de la causalité et du moi. » Se ragguagliamo queste parole coll' altro squarcio dei Fragmenti già riferito, ci troviamo alcune contraddizioni almeno apparenti. Conciossiachè in quello ci s' insegnava, che la libertà propriamente detta, la libertà *a necessitate* non si trova nell' atto spontaneo; ora ci si afferma, che tutte le doti dell' attività riflessa si trovano già nella spontanea. Come va questa faccenda? Dobbiam dire, che l' attività riflessa è fatale come la spontanea, o

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 66, 67.

che questa è libera come quella? Altra ripugnanza : l' attività spontanea è destituita di *vera personalità*, secondo il primo passo; secondo l' altro, è dotata di personalità. Insomma la prima citazione ci rappresenta la spontaneità come impersonale e fatale; la seconda ce la mostra personale e libera. Se ricorriamo ai principii panteistici, non v' ha alcun dubbio che la prima citazione sia la più autorevole, essendo la sola che sia loro conforme. Imperocchè se v' ha una sostanza unica, a lei, come ad immediato e unico principio si debbono riferire tutte le operazioni dell' uomo, che conseguentemente non possono essere nè personali nè libere. Ma in tal caso riman tuttavia a vedere se si può levar via la contraddizione fra' due luoghi; giacchè la sana critica prescrive, che non si ammetta ripugnanza fra le idee di un Autore, se non quando è impossibile il rimuoverla con qualche ovvia interpretazione. Ora il solo modo con cui si possa comporre il presente divario, consiste nel dire, che nel disdire all' attività umana la personalità e la libertà, il sig. Cousin parli di una personalità e libertà sostanziale e reale; e che nel concederle, intenda di una personalità e libertà fenomenica, cioè apparente. Secondo questa interpretazione, non vi sarebbe più alcuna differenza fondamentale fra le due attività; entrambe sarebbero personali e libere in sembianza, impersonali e necessitate in effetto. E così si verificherebbe ciò che abbiamo dianzi conghietturato, che l' illustre Autore non dà all' uomo stesso che una larva di libertà, e che il suo fatalismo è veramente universale. Che se in altri luoghi, come verbigrazia nella confutazione del Locke, egli sembra riconoscere nell' uomo una libertà verace; ciò non rileva gran fatto, perchè ivi egli ventila la quistione sotto un punto di vista meramente psicologico; e i dati psicologici non han valore, se non in quanto vengono determinati e confermati dai principii ontologici; giacchè l' ontologia è la scienza delle realtà, e la psicologia s' intromette di meri fenomeni. La chiosa poi che qui rechiamo in mezzo, oltre al pregio di essere la sola che consuoni all' ontologia dell' Autore, e ai dogmi di ogni pan-

teismo, è appoggiata al progresso del passo che abbiamo cominciato a citare. Continuiamo a leggere.

« Le moi est déjà avec la puissance productrice, qui le caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même. On pourrait » dire qu'il se trouve dans la spontanéité et que dans la réflexion » il se constitue. Le moi, dit Fichte, se pose lui-même dans » une détermination volontaire. Ce point de vue est celui de la » réflexion...... Avant la réflexion et le fait à la description » duquel Fichte a pour jamais attaché son nom, est une opération dans laquelle le moi se trouve sans s'être cherché, se » pose si l'on veut, mais sans avoir voulu se poser, par la » seule vertu et l'énergie propre de l'activité qu'il reconnaît » lui-même en la manifestant, mais sans l'avoir connue d'avance; car l'activité ne se révèle à elle-même que par ses » actes, et le premier a dû être l'effet d'une puissance qui jusque-là s'était ignorée elle-même. » L' atto spontaneo è dunque l' effetto di una forza energica, destituita di coscienza e quindi di personalità. La cognizione di sè e la personalità vengono dopo l' atto spontaneo, e non lo precedono; non ne sono la causa o la condizione, ma l' effetto. Ora se nell' atto riflesso non v' ha nulla di reale che non si trovi già nell' atto spontaneo, ne segue, che la coscienza e la personalità sono meri fenomeni.

« Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que par » ses actes, qui se trouve et s'aperçoit dans la spontanéité, se » retrouve et se réfléchit dans la volonté? Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun, qu'ils » se rapportent immédiatement à une cause qui a son point » de départ uniquement en elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont » libres; telle est la notion propre de la liberté. » *Se la nozione propria della libertà* non importa altro, ella non esclude la necessità intrinseca dell' operante, ma solo la violenza esteriore. Un agente sarà dunque essenzialmente libero, benchè necessitato dalle leggi della propria natura, quando non di-

penda da altri che da sè, quando non sia fatta forza alla sua facoltà operativa. Ecco finalmente in che consiste l' indeterminismo del sig. Cousin. La libertà umana, sotto ogni sua forma, e quindi la divina, non escludono realmente che la violenza esteriore. Quando egli d' ora innanzi ci dirà che l' uomo è libero, e si farà campione dell' arbitrio, sapremo qual è il valore che dar si dee alle sue parole.

Ma egli prosiegue dichiarando maggiormente il suo pensiero. « La liberté ne peut-être seulement la volonté, car alors la » spontanéité ne serait pas libre ; et d'un autre côté la liberté » ne peut être seulement la spontanéité, car la volonté ne serait » plus libre à son tour. Si donc les deux phénomènes sont » également libres, ils ne peuvent l'être qu'à cette condition, » qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appartient » exclusivement à l'un et à l'autre des deux phénomènes, et » qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or qu'ont- » ils de commun sinon d'avoir leur point de départ en eux- » mêmes et de se rapporter immédiatement à une cause qui » est leur cause propre, et n'agit que par sa propre énergie? » La liberté étant le caractère commun de la spontanéité et de » la volonté, comprend sous elle ces deux phénomènes; elle » doit avoir et elle a par conséquent quelque chose de plus » général qu'eux, et qui constitue leur identité........ Parce » que l'expression de libre arbitre implique l'idée de choix, » de comparaison et de réflexion, on a imposé ces conditions à » la liberté, dont le libre arbitre n'est qu'une forme; le libre » arbitre c'est la volonté libre, c'est-à-dire la volonté; mais la » volonté est si peu adéquate à la liberté, que la langue même » lui donne l'épithète de libre, la rapportant ainsi à quelque » chose de plus général qu'elle-même. Il en faut dire autant de » la spontanéité. Dégagée de l'appareil plus ou moins tardif de » la réflexion, de la comparaison et de la délibération, la spon- » tanéité manifeste la liberté sous une forme plus pure, mais elle » n'est qu'une forme de la liberté, et non la liberté tout entière: » l'idée fondamentale de la liberté est celle d'une puissance,

» qui, sous quelque forme qu'elle agisse, n'agit que par une » énergie qui lui est propre [1]. » Distinguasi adunque nella libertà il reale dal fenomenico. Il reale è ciò che si trova di *comune* e d' *identico* nelle due forme dell' attività nostra; il fenomenico è ciò che le diversifica l' una dall' altra. La spontaneità e la riflessione sono meri fenomeni, salvo l' elemento di cui partecipano entrambe. Or quest' elemento in ciò versa, che l' ente libero *non operi che per una energia a lui propria;* che è quanto dire, che l' ente libero sia una vera forza, avente in sè e non fuori di sè il principio delle sue azioni. In ciò, e non in altro è riposta *l' idea fondamentale della libertà*. La facoltà di operare e di non operare, di operare il contrario di quello che si opera, cioè *il libero arbitrio, la volontà libera,* non appartiene alla sostanza della libertà, e quindi non si trova nella *sua forma più pura*, cioè nell' attività spontanea. Che se ella sembra aver luogo nell' attività riflessa, questo è un mero fenomeno, cioè un' apparenza.

Questa potenza, questa forza, questa energia, che ha in sè il principio delle sue azioni, che non dipende nell' operare da alcuno estrinseco movente, ma è determinata dalle leggi della propria natura, non può essere altro, secondo il panteismo di cui il sig. Cousin fa professione, che la sostanza unica, la causa sostanziale, cioè Dio. Ripugnerebbe infatti a' suoi principii, che un' altra attività reale si trovasse nell' universo; giacchè il concetto di attività è inseparabile da quello di sostanza: l' attività è la sostanza causante, la sostanza in atto. Questa dottrina è così connessa col rimanente del sistema, che potremmo attribuirla all' illustre Autore, senza pericolo di calunniarlo; ma egli stesso ha preso l' assunto di assicurare gl' interpreti più scrupolosi, proseguendo in questi termini: « Si la liberté est distincte des phénomènes libres, le caractère » de tout phénomène étant d'être plus ou moins déterminé, » mais de l'être toujours, il suit que le caractère propre de la

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 68, 69, 70.

» liberté dans son contraste avec les phénomènes libres est » l'indétermination. La liberté n'est donc pas une forme de » l'activité, mais l'activité en soi, l'activité indéterminée qui, » précisément à ce titre, se détermine sous une forme ou » sous une autre. D'où il suit encore que le moi ou l'activité » personnelle, spontanée et réfléchie, ne représente que le dé- » terminé de l'activité, mais non son essence. La liberté est » l'idéal du moi ; le moi doit y tendre sans cesse sans y arriver » jamais ; il en participe, mais il n'est point elle. Il est la li- » berté en acte, non la liberté en puissance ; c'est une cause, » mais une cause phénoménale, et non substantielle, relative » et non absolue. Le moi absolu de Fichte est une contradic- » tion. Il implique que rien d'absolu et de substantiel ne se » rencontre dans quoi que ce soit de déterminé, c'est-à-dire » de phénoménal. En fait d'activité la substance ne peut donc » se trouver qu'en dehors et au-dessus de toute activité phé- » noménale, dans la puissance non encore passée à l'action, » dans l'indéterminé capable de se déterminer par soi-même, » dans la liberté dégagée de ses formes, qui, en la détermi- » nant, la limitent. Nous voilà donc dans l'analyse du *moi*, » arrivés encore par la psychologie à une nouvelle face de » l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure et supé- » rieure à toute activité phénoménale, qui produit tous les » phénomènes de l'activité, leur survit à tous, et les renou- » velle tous, immortelle et inépuisable dans la défaillance de » ses modes temporaires. Et encore, chose admirable, cette » activité absolue affecte dans son développement deux formes » parallèles à celles de la raison, savoir la spontanéité et la » réflexion. Ces deux moments se retrouvent dans une sphère » comme dans l'autre, et le principe de l'une comme de l'autre » est toujours une causalité substantielle. L'activité et la rai- » son, la liberté et l'intelligence se pénètrent donc intimement » dans l'unité de substance[1]. » Si potrebbe parlar più chiaro ?

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 70, 71.

Dopo tali parole, che lo Spinoza accetterebbe volentieri, per sue, direte ancora, sig. Cousin, che non siete panteista? Che non escludete le sostanze finite? Che considerate l' animo umano come una forza distinta e libera, che ammettete una sostanza unica nel solo significato che attribuite a Platone? Vi pavoneggerete ancora del vostro indeterminismo? Se gli atti liberi degli uomini non son che *fenomeni*; se *il carattere proprio della libertà è l' indeterminazione*; se la libertà è *l' attività per sè stessa*, *l' attività indeterminata*; se questa attività indeterminata *non è personale*; se è l' *essenza* stessa dell' attività; se è *l' ideale dell' animo umano*, di cui esso animo *partecipa* solamente; se è *la causa sostanziale e assoluta*; se è *un' attività sostanziale, anteriore e superiore a ogni attività fenomenale*; se produce *tutti i fenomeni dell' attività* fenomenica, *sopravvive loro*, e *gli rinnovella*; se è *immortale e inesausta, mentre si dileguano i suoi modi temporanei*; se essa è *il principio della spontaneità* e *della riflessione*, *dell' attività e della ragione*, *della libertà e dell' intelligenza* degli uomini; se queste doti *si penetrano intimamente nell' unità della sostanza*; se *l' animo* (*le moi*) *è la libertà in atto, non la libertà in potenza*; s' egli non è che una *causa fenomenale*; s' egli non è che *la determinazione dell' indeterminato*; se questa determinazione deriva dall' attività assoluta capace *di determinarsi per se medesima*; se in fine l' animo è il complesso delle *forme*, che *determinano e limitano la libertà* assoluta e *segregata da ogni forma* e da ogni determinazione; come potrete ancora asserire, che l' uomo abbia un' attività sua propria, e che la libertà sua si distingua da quella di Dio? Le azioni dell' uomo sono adunque divine; il peccato viene da Dio come la virtù; anzi è solamente opera di Dio, perchè l' uomo non possedendo veruna sorta di attività sostanziale, non può pure realmente concorrere a produrre le azioni che si attribuisce. Qual è il fatalista che non si appaghi di questa dottrina? O il panteista che possa immaginarne un' altra più rigorosamente conforme al proprio sistema?

Ma via, direte, da ciò segue soltanto, che l' uomo non è li-

bero di libertà propria; non ne segue già che io introduca un fatalismo divino; poichè la libertà che tolgo all' uomo, la trasferisco in Dio. Or qui si disputa della libertà divina e non già della umana; la prima è la sola che io debba mettere in salvo, per riscuotermi dall' accusa di rendere necessaria e fatale la creazione. E che io ammetta tale libertà, apparisce dalla stessa definizione che qui ne porgo, collocandone l' essenza in un' *attività indeterminata*, nella *indeterminazione*, nell' *indeterminato capace di determinarsi da sè medesimo*. Che cosa debbo dire di più per essere teologo indeterminista; giacchè più liberale di voi, dò al mio Dio oltre la libertà sua propria, quella dell' uomo, e lo arricchisco dell' arbitrio delle sue fatture?

Mettendo in bocca al sig. Cousin questo ragionamento ridicolo, non voglio già inferirne, ch' egli sia capace di farlo, ma che volendosi ostinare a mantenere la libertà divina, dopo le cose dette, non potrebbe discorrere più seriamente. Il fatto stà, che esaminando i vari passi dov' egli parla delle due attività, divina ed umana, ora egli sembra sacrificare alla libertà dell' uomo quella di Dio, ora alla libertà di Dio quella dell' uomo; tantochè con citazioni isolate, egli può contentare tutto il mondo, come il pipistrello del Lafontaine. Ma se i testi separati si raccozzano, e si ragguagliano coi principii della dottrina, ogni contraddizione svanisce, e si vede, che il determinismo dell' illustre Autore non potrebbe essere più schietto, nè più universale di quello che è. Così, verbigrazia, nel luogo citato la libertà divina è chiamata *in potenza*, rispetto alle nuove determinazioni attuali e fenomeniche ch' essa veste successivamente nelle creature; ma questa libertà potenziale è in sè stessa *un' attività sostanziale*, *anteriore e superiore a ogni attività fenomenica; è una potenza che opera in virtù di una energia sua propria*. L'indeterminazione che si assegna a questa potenza risguarda solamente le nuove forme ch' essa piglia nel successo del tempo, le nuove apparizioni fenomeniche sotto le quali si mostra, le nuove personalità apparenti nelle quali s'

incarna, e si produce nel mondo. Ma siccome da un lato ella è essenzialmente creatrice, essenzialmente causa, benchè si determini da sè stessa, ella non potrebbe non determinarsi, e le sue determinazioni sono necessitate dalla sua propria natura; dall' altro lato, la creazione essendo eterna, l' indeterminazione è solo relativa, e riguarda i nuovi fenomeni che si andranno successivamente producendo, non quelli che sono prodotti presentemente, o furono in un tempo anteriore e infinito; i quali se si pigliano in complesso presuppongono nell' attività producente una determinazione assoluta, intrinseca alla sua essenza. Se il lettore si ricorda dei vari passi dianzi allegati, dove il sig. Cousin considera Iddio, come sostanza unica, e come causa, non potrà dubitare che questa sia la mente del filosofo francese, e che la sola libertà da lui concessa all' Ente assoluto, sia quella di ubbidire necessariamente alle leggi della propria natura, nel che al parer suo consiste appunto l' essenza della libertà.

Determinato così il concetto che l'Autore si fa della libertà divina, mediante la considerazione dell' umana, ripigliamo il progresso del suo discorso giustificativo. « Conçoit-on en » effet, » egli diceva, « qu'il (Dieu) ait pu prendre ce que » nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule » est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le » parti contraire, il a agi librement, sans doute, mais non » pas arbitrairement, et avec la conscience d'avoir pu choisir » l'autre parti. » Se Iddio avesse rifiutato *liberamente* il partito cattivo, egli è falso che *non avrebbe coscienza di averlo potuto eleggere;* poichè libertà e potenza di volere il contrario, sono inseparabili nel senso consueto della voce libertà. Ma la libertà di Dio non consiste *nell' abbracciare* o poter abbracciare il *cattivo partito,* ovvero nell' evitarlo; sì bene nello scegliere nel numero infinito dei partiti buoni possibili. « Sa nature » toute puissante, toute juste, toute sage, s'est développée » avec cette spontanéité qui contient la liberté tout entière, » et exclut à la fois les efforts et les misères de la volonté et

» l'opération mécanique de la nécessité. » Che cosa vuol dire quest' ultima frase? Se per *operazione meccanica della necessità* l'Autore intende il dipendere necessariamente dalla propria natura, abbiam veduto, che la spontaneità, a suo giudizio, non che *escluderla*, la presuppone. « Tel est le principe et le vrai » caractère de l'action divine. Otez le principe; prenez l'ac» tion en elle-même, pour ainsi dire dans son mode extérieur; » vous avez ce qu'on appelle l'action de la nature dans sa » régularité puissante, c'est-à-dire la fatalité. La nature est » l'image de Dieu; le *fatum* est la Providence elle-même rendue » visible, devant laquelle il faut s'incliner encore, mais en la » rapportant en esprit et en vérité à son principe, à cette » source ineffable où les perfections divines se confondent » dans cette unité merveilleuse, que la science humaine n'a» borde guère que pour la décomposer à son usage, et la sou» mettre ainsi à la diversité des points de vue et aux contra» dictions des théologiens et des philosophes. *O altitudo*! [1]. » Che la natura sia fatale a rispetto nostro, in quanto non possiamo alterare la menoma sua legge, è cosa indubitata, ma forse troppo triviale da farne menzione; giacchè in sostanza ciò vuol dire, che l'uomo essendo, come ente organico, una particella del sensibile universo, non può nulla contro gli ordini che governano il tutto. Ma il dire del nostro Autore è assai più pregno; e conforme alle cose premesse, suona, che la natura è fatale, non già solo a rispetto nostro, ma in sè medesima. Infatti, pongasi mente al processo del sig. Cousin. La natura è la varietà fenomenica, nella quale si spande l' unità assoluta in virtù della propria essenza. L'azione per cui l' unità genera la varietà è tanto necessaria, quanto l' unità stessa; la quale non sarebbe veramente, non potrebbe essere, se non fosse causante, e non si esplicasse di fuori colla creazione. L'unità produce la varietà per un atto spontaneo, che precede l' intelligenza; questa è l'effetto di tale atto eterno, e

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. XXVI, XXVII.

però necessariamente l'accompagna. L'unità producente la varietà per un impulso spontaneo ma necessario della propria essenza, e conoscente la medesima, è la Providenza. Che se per opera dell' astrazione la varietà si considera in se stessa, segregatamente dalla unità che la produce, e dalla intelligenza assoluta che la contempla, essa piglia il nome di Fato. Qual' è adunque il divario che corre tra il fato e la Providenza, secondo il nostro filosofo? La Providenza è la Natura in rispetto alla intelligenza dell' unità producente; il Fato è la Natura, astrattivamente separata dalla mente che la produce. La necessità è comune ad entrambe; ma nella Providenza è intelligente, nel Fato è cieca. Vedesi adunque, che se per *fato* s' intende una semplice *necessità*, secondo il comune linguaggio, l'epiteto di *fatale* conviene secondo l'illustre Autore alla Natura in sè stessa e alla Providenza. Perciò quando egli ci dice che *la natura è l'imagine di Dio*, e che *il fato è la Providenza stessa resa visibile,* queste locuzioni non si debbono già intendere largamente, ma a rigore di lettera. Le ultime parole, con cui l' Autore chiude la sua difesa, e quel cenno sui *diversi riguardi*, e sulle *contraddizioni dei filosofi e dei teologi*, che si disputano a vicenda *l' unità* assoluta, per avere il piacere di *scomporla a proprio servigio*, fanno un' allusione poco seria al razionalismo teologico, di cui parleremo in appresso. Sarebbe da desiderare, che lo scrittore si fosse astenuto dal corroborare la sua allusione con un testo di san Paolo, citato a sproposito, e bastevole a conquidere il razionalismo; giacchè se questo sistema fosse vero, non avrebbe luogo l' *altezza*, di cui parla l' Apostolo.

Le prove fin qui allegate del panteismo del sig. Cousin sono dirette, essendo tolte da passi esprimenti i punti fondamentali di questo sistema. Potrei aggiungerne molte indirette, riandando le varie parti delle dottrine filosofiche dell' Autore, e mostrando come molte di esse si riferiscono all' ontologia panteistica, si spiegano per essa, e sono una conferma della nostra esposizione. Ma questo sarebbe troppo lungo discorso,

e superfluo. La critica fatta basta a chiarire e stabilire per indubitato, qual sia la dottrina del nostro scrittore; i lettori delle sue opere potranno agevolmente compiere il lavoro da sè. Prima però di chiudere questo capitolo, non credo inutile l' osservare, trovarsi nelle opere del sig. Cousin di molti passi, che presi separatamente possono avere un senso ortodosso, ma conferiti coi principii del libro, suonano panteisticamente. Il che vuol essere attentamente avvertito, acciò niuno venga indotto in errore. Rechiamone qualche esempio. « Tout homme, » s'il se sait, sait tout le reste, la nature et Dieu en même » temps que lui-même. Tout homme croit à son existence, » donc tout homme croit au monde et à Dieu; tout homme » pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi; toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la » conscience : donc toute proposition humaine renferme Dieu; » tout homme qui parle, parle de Dieu, et toute parole est » un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule » vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit » qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute affirma» tion, même négative, est un jugement qui renferme l'idée » d'être et par conséquent Dieu tout entier [1]. » Altrove : « Dans » le point de vue actuel de l'esprit humain, par la force de » l'abstraction, nous pouvons séparer l'idée et l'être; mais dans » le point de vue primitif, l'idée et l'être ne sont pas désunis. » Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui demanderai » s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il n'y a point d'athée, que » la théologie naturelle n'est que l'ontologie, et que l'ontolo» gie elle-même est donnée dans la psychologie. La vraie reli» gion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vérité : *elle est* [2]. » Soit qu'on monte de la nature et de l'homme à la vérité, et » de la vérité à Dieu, soit qu'on redescende de Dieu à la vé-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 77. V. anche p. 316, 317, e *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.
[2] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 38.

» rité, et de la vérité à l'homme et à la nature, partout Dieu
» se rencontre : il suffit donc de reconnaître une seule de ces
» choses pour reconnaître Dieu. Il n'existe pas d'athée [1]. »
Queste considerazioni possono avere un senso vero, anzi profondo, bello, magnifico, e degnissimo di un filosofo. L'onnipresenza, e l' universalità dell' idea di Dio è una verità, che fu ed è troppo spesso dimenticata da coloro che s' intromettono di filosofare. La nozione dell' Ente, non già dell' ente astratto, ma dell' Ente concreto e assoluto, secondo l'intendimento di san Bonaventura e del Malebranche, stà innanzi del continuo al nostro spirito, raggia in esso quella luce intellettiva che illumina tutte le cose spiritualmente, e produce la mentale sua vita. Sotto questo rispetto, non solo la filosofia, ma la scienza universale è scienza di Dio; e come la natura divina è immensa nel campo dell' esistenza, così l' idea divina è immensa nel campo dello scibile. Questi concetti sono veri, nobili, atti a rapire ed innamorare i grandi intelletti. Ma acciò non tralignino nel panteismo, uopo è che siano fondati su diritti principii; fra' quali la distinzione dell' Ente dall' esistente è il più capitale. Ora il nostro Autore, come tutti i panteisti, confonde espressamente l' idea di *ente* con quella di *sostanza* [2] e con quella di *esistenza* [3]; quindi è che quando chiama Iddio *l'être de tout être* o *l'être des êtres* [4], la sua frase suona in effetto assai diverso dall' apparenza. Il sembiante platonico dei luoghi citati, e di altri simili, non dee pertanto illudere nessuno, che guardi al contesto e risalga ai principii dell' Autore. Ciò che è sublime perchè vero nel senso del teismo, diventa falso e triviale in quello del panteismo; imperocchè, che v' ha di meno ingegnoso, che il dire l' ateismo essere impossibile, e ogni pensiero, ogni parola umana contenere l' affermazione di Dio, se sotto il nome di Dio, si comprende tutto l' universo, considerato

[1] *Cours de phil. de* 1818, leçon 14.
[2] *Fragm. phil.*, tom. 1, p. 307, *seq. et al. pas.*
[3] *Ibid.*, p. 63, 75.
[4] *Ibid.*, p. 15, 78.

come una forma fenomenica della sostanza unica? Se non che, il sig. Cousin ha talvolta cura egli stesso di parlare in modo, che i lettori anche meno oculati non s' ingannino della sua dottrina. Così, verbigrazia, nell' ultimo dei luoghi sovrallegati, egli segue in questi termini : « Celui qui aurait étudié toutes les » lois de la physique et de la chimie, lors même qu'il ne résu- » merait pas son savoir sous la dénomination de vérité divine » ou de Dieu, celui-là serait cependant plus religieux, ou » si vous voulez en saurait plus sur Dieu qu'un autre, qui » après avoir parcouru deux ou trois principes, soit celui de » la raison suffisante, ou le principe de causalité, en aurait » sur le champ formé un total qu'il aurait appelé Dieu. Il ne » s'agit point d'adorer un nom, Θεὸς, Ζεὺς, *Deus*, Dieu, etc., » mais de renfermer sous ce titre le plus de vérités possibles, » puisque c'est la vérité qui est la manifestation de Dieu. Étu- » diez la nature, que la philosophie est trop portée à dédai- » gner, ne vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de variable, » car il n'y a pas de science de ce qui passe; mais élevez-vous » aux lois qui régissent la nature et qui font d'elle une vérité » vivante, une vérité devenue active, sensible, en un mot, » Dieu dans la matière; approfondissez donc la nature : plus » vous vous pénétrerez de ses lois, plus vous approcherez de » l'esprit divin qui l'anime [1]. » Come? Platone, s. Agostino, s. Anselmo, s. Tommaso seppero meno in divinità, e furono meno religiosi di un dotto materialista dei dì nostri, perchè ai tempi in cui vissero si sapeva poco di chimica e di fisica? Se Iddio è universale nello scibile, e onnipresente agli spiriti come verità, la verità non consiste già nei fenomeni sensibili, nelle realtà contingenti, ma nelle idee assolute; e quelle non si possono chiamar vere, se non in quanto partecipano di queste. Il sig. Cousin che concede pure non esserci *scienza di ciò che passa*, non s' è avveduto, che le leggi più generali e costanti della natura, sono pur transitorie, e non han nulla di comune

[1] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier*, leçon 14.

per lor medesime colle verità incommutabili ed eterne. Affascinato dal falso splendore di quel panteismo germanico, che deifica la natura, non ripugnò a considerare essa natura come Iddio reso sensibile e vivente, come *Iddio nella materia;* frase, che presa alla lettera, secondo l' uso dei moderni panteisti, basterebbe a far vergognare di questa nuova filosofia.

CAPITOLO SECONDO.

IL SIG. COUSIN IN ALCUNI LUOGHI DELLE SUE OPERE DISCORSE AMBIGUAMENTE DELLA IMMORTALITA DELL' ANIMA.

Nel tassare il sig. Cousin di aver parlato poco esattamente, sono lungi dall'accusarlo di negare o di mettere in dubbio una verità così importante come questa. Godo anzi di poter confessare espressamente, ch' egli la riconosce e la stabilisce coi termini più efficaci in vari luoghi delle sue opere. Tuttavia non è men vero che il dogma consolatore dell' immortalità degli animi umani non si può accordare con un panteismo rigoroso; come mostrerò fra poco; e che il panteista non si può distinguere dal materialista in questa parte, se non contraddicendo ai principii del proprio sistema. Ora quando un autore entra in discordia con sè stesso, egli è difficile, che il suo parlare sia sempre uniforme, schietto, preciso; è difficile, che nel professare dottrine ripugnanti, egli mantenga costantemente l' integrità loro; che non cerchi talvolta a palliare la contrarietà, detraendo al rigore di esse; che la logica non sia qualche volta più forte dei generosi istinti, e dei buoni proponimenti; che in fine il linguaggio non renda imagine della pugna dei pensieri. Il che mi pare accaduto al sig. Cousin in alcune parti de' suoi scritti, dove discorre della immortalità dei nostri animi. Per vedere se io m' apponga, consideriamo attentamente le sue parole.

Nell' argomento del Fedone, egli ristringe in pochi periodi la sostanza di questo dialogo, ragionando così: « Il y a incon» testablement en nous un principe qui se reconnaît et se pro-

» clame lui-même, dans le sentiment de tout acte raisonnable » et libre, étranger et supérieur à son organisation corporelle, » et par conséquent capable de lui survivre; un principe, qui » une fois dégagé de l'enveloppe extérieure dont il se distingue, » et rendu à lui-même, se réunit au principe éternel et univer- » sel dont il émane. Mais alors que devient-il? Retient-il la con- » science de lui-même? Peut-il connaître encore le plaisir et la » peine? Soutient-il des rapports avec les autres principes sem- » blables à lui? Enfin quelle destinée lui est réservée? C'est là » un autre problème qu'on ne peut guère résoudre affirmati- » vement d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie » est à peu près réduite à la probabilité. En effet, si le prin- » cipe intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la » mort, il ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance, » et qui n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe » aussi de son immortalité; et la raison dans ses recherches » les plus profondes, dans ses intuitions les plus vives et les » plus intimes, peut bien nous faire connaître l'essence du » principe qui nous constitue et sa forme actuelle, avec les » conditions réelles de sa manifestation et de son développe- » ment, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les » formes que ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui » garde l'impénétrable avenir. Tel est en résumé, tout le sys- » tème du *Phédon :* il repose sur la distinction sévère et pro- » fonde qui sépare le domaine de la raison de celui de la foi; la » certitude de l'espérance. De là, deux parties dans le *Phédon :* » la première, qui, embrassant les trois quarts du dialogue, » présente une chaîne d'analyses et de raisonnements que ne » désavouerait pas la rigueur moderne; la seconde, assez » courte, qui est remplie par des probabilités, des vraisem- » blances, des symboles [1]. »

Io comincio per fare su questo passo tre considerazioni. 1° Il dogma dell' immortalità consta di due punti distinti; l'uno è la

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin.* Paris, 1822, tom. I, p. 159, 160, 161.

perpetuità del principio sostanziale dell' anima ; l'altro, la durata ugualmente perpetua della coscienza e del sentimento, cioè della forma attuale di essa anima nelle proprietà essenziali che la costituiscono. L' immortalità dell' anima è l' immortalità della sostanza pensante, cioè della sostanza spirituale che sostiene il pensiero, e del pensiero che è forma essenziale di questa sostanza. L' uno dei due capi non è sufficiente senza l' altro a costituire il dogma dell' immortalità. Imperocchè da un lato, la durata del pensiero, senza la permanenza della sostanza che pensa, è assurda; dall' altro, se la sostanza durasse in eterno, ma spogliata di coscienza, l' immortalità non avrebbe luogo nel senso in cui si piglia questa parola. Quando si dice che l' anima è immortale, si vuol significare, ch' essa sarà sempre capace di piacere e di dolore, di miseria e di beatitudine; giacchè il desiderio della felicità, e di una vita perpetua, l'orror naturale della morte, la perfettibilità della nostra natura, l' esigenza apodittica del merito e del demerito, la sanzione necessaria della legge morale, la bontà, la giustizia, la providenza del Creatore, e tutti gli altri argomenti che dimostrano quella verità confortatrice, non si ristringono a stabilire la mera durata dell' anima come sostanza, ma importano la perpetuità della coscienza; anzi non comprovano la prima, se non in quanto è necessaria a mettere in sicuro la seconda. Se l' anima sopravvivesse al corpo, spogliata di ogni pensiero, di ogni consapevolezza, di ogni memoria, della facoltà di conoscere, di godere, di soffrire, e del sentimento della sua identità personale, sarebbe come se non fosse verso di sè medesima; non si distinguerebbe dalle forze elementari della materia, che dureranno pure in eterno, se Iddio non le annienta; la morte sarebbe un sonno perfetto e perpetuo, come affermano i materialisti; i quali non han mai pensato a combattere una tale immortalità, conceduta a ogni atomo materiale, che si supponga indivisibile; come agli spiritualisti e a nessun uomo del mondo, poco importerebbe il difenderla. Che se lo spiritualista si applica a dimostrare la semplicità e quindi l' indissolubilità sos-

tanziale del principio pensante, il fa, perchè senza di quella non può sopravvivere il pensiero; egli prova l' incorruzione della sostanza in grazia della forma. Perciò quando si discorre della immortalità dell' anima, non bisogna mai dimenticare, che l' essenza di questo dogma consiste nell' affermare la perpetuità del pensiero.

2° Secondo l' autor del Fedone interpretato dal sig. Cousin, il primo punto solamente sarebbe certo; il secondo nulla più che probabile. Io non entrerò qui a cercare, se l' illustre Traduttore abbia ben penetrata la mente di Socrate, o per dir meglio, di Platone; perchè ciò non rileva al mio proposito. Mi contento di notare, che secondo questa chiosa, Socrate dimostrerebbe con *una catena di analisi e di ragionamenti degni del rigore moderno*, la perpetuità della sostanza dell' animo; ma quanto alla perpetuità del pensiero, egli confesserebbe *la quistione non potersi risolvere assolutamente in modo affermativo*, e non allegherebbe in favore del sì, che semplici *probabilità e verosimiglianze*. Ora, stando che il dogma dell' immortalità consista essenzialmente nel secondo punto, cioè nell' affermare la perpetuità del pensiero, ne segue, che secondo il Fedone, esso è *verisimile*, e *probabile*, e non certo; e che, come si afferma nell' Argomento, è più tosto un voto, un desiderlo, un oggetto di *speranza*, che un articolo di razional certezza. E siccome la verosimiglianza e la probabilità non escludono il dubbio, ciascun vede da sè medesimo quel che ne segua.

3° E perchè l' autor del Fedone non avrebbe osato innalzare un dogma così importante a grado di certezza? Perchè de' due pronunziati che lo compongono, il primo, che per sè stesso non rileva, ha il privilegio di essere certissimo; il secondo, in cui consiste la somma del tutto, non è che probabile? L' Argomento ci addita la cagione di ciò nell' ontologia platonica. Il fatto psicologico dell' immortalità umana dipende dai principii ontologici. Ora l' ontologia insegna che l'*animo umano* (*le moi*) *non è la sostanza*; che *forse non è se non una forma sublime di*

essa; che è *la manifestazione e lo sviluppo* del *principio eterno e universale da cui emana*; che *la sua forma attuale* può essere temporaria; che come *può aver vestite altre forme per lo addietro,* potrà riceverne altre *nell' impenetrabile avvenire*. Non cerco anche qui, se questa ontologia sia veramente quella di Platone e del Fedone; mi basta di avvertire, ch' essa è evidentemente panteistica, se le parole che la esprimono, s' intendono nel loro senso ordinario. Vedremo nel progresso di questo capitolo, che non si possono interpretare altrimenti. Ora, presupposti i principii del panteismo, non mi meraviglio più, se l' immortalità dell' animo umano è considerata come incerta. Imperocchè, come mai si può affermare la sopravvivenza del pensiero umano, se esso non ha una sostanza che gli sia propria? Se non è che una modificazione, una forma della sostanza unica e universale; quando l' esperienza ci mostra, e il raziocinio ci conferma, che le semplici forme sono in un moto e in una vicenda continua, che passano e non sono veramente, che le une sottentrano alle altre, che l' immutabilità e l' eternità è un privilegio della sostanza, che non v' ha fenomeno che sia eterno? Non che poter asseverare la perpetuità del pensiero, i panteisti debbono inclinare piuttosto alla sentenza contraria; anzi, se sono rigidi osservatori dei loro principii, debbono risolutamente abbracciarla. Notisi infatti che i panteisti i quali vogliono ammettere l' immortalità dell' anima, non debbono solamente farla perpetua, ma eterna; perchè la perpetuità sola non avrebbe ragion sufficiente nel loro sistema. E tal è in effetto l' opinione di alcuni panteisti germanici. Ma se il pensiero umano è eterno, l' eternità non è più una prerogativa della sostanza, dell' assoluto come assoluto; non v' ha più ragione per cui si dia a un fenomeno più tosto che ad un altro; svanisce l' essenziale divario che corre secondo i principii del panteismo tra i fenomeni e la sostanza; nè può soccorrere la ragion principale, per cui si afferma l' immortalità del pensiero, come principio sostanziale delle proprie operazioni; e si apre il varco ad altre assurde conseguenze, che sarebbe troppo lungo l' annoverare. Perciò,

secondo un panteismo rigoroso, l' immortalità del pensiero umano non è difendibile; secondo un panteismo più arrendevole e benigno, non può eccedere i termini di una mera probabilità.

Premesse queste osservazioni, si tratta di sapere, se il sig. Cousin nel darci il sunto del Fedone, testè citato, non faccia che esporre l' opinione del filosofo ateniese, od esprima eziandio la propria. L' ultimo presupposto pare a prima fronte irragionevole e troppo malizioso; perchè qual è l' ermeneutica che permetta di attribuire una dottrina a chi sostiene la persona di espositore? Tuttavia giova l' avvertire, che l' Autore non fa qui una semplice esposizione, ma una critica, ed interpone il suo giudizio; e che l' ascrivergli l' opinione platonica in questo luogo è almeno tanto probabile, quanto è l' immortalità dell' anima, secondo il concetto del Fedone. Infatti facciasi ragione attentamente. Nell' esame accurato che il sig. Cousin fa del probabilismo socratico intorno a un punto di tanto rilievo, v' ha egli un menomo cenno, da cui si possa conghietturare, ch' egli disapprova ciò che v' ha d' imperfetto e di erroneo in questa dottrina? Lascia egli intendere in qualche modo, che un filosofo moderno, un filosofo partecipe ai benefici influssi della rivelazione, può avere maggior sicurezza della propria immortalità che il savio ateniese? Che l' esitazione di questo non è fondata in ragione, ma sull' imperfezione e sugli errori del suo sistema filosofico? Quando mai si è veduto, che il critico nello esporre qualche errore importante, se il suo tema non gli permette di farsene confutatore, non accenni almeno che l' opinione è erronea, non dia qualche segno di disapprovazione, per premunire contro di essa gl' incauti lettori? L' illustre Traduttore afferma che dei due articoli trattati nel dialogo, il primo *présente une chaîne d'analyses, et de raisonnements, que ne désavouerait pas la rigeur moderne;* nota più innanzi, che questa parte del discorso contiene « une discussion » franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les objections » et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir ce que la phi-

» losophie moderne pourrait ajouter après deux mille ans [1]; » laddove l' altra è assai lungi dall' essere persuasiva del pari, e non si compone che *di probabili*, *di verisimili e di simboli*. Ora questa seconda parte è pur quella che importa per istabilire la verità di cui si tratta, e senza di essa tutto *il rigore*, la *severità*, e *la profondità* dell' altra, torna affatto inutile. Qual è dunque la cagione di questa debolezza? Risulta ella dalla natura del dogma, indimostrabile per sè stesso, o dal difetto del filosofo? Nel primo caso, la filosofia moderna non potrà saperne più di Platone, e noi dovremo dubitare, almeno razionalmente, di una verità così necessaria all' ordine morale e alla felicità degli uomini. Nel secondo, potremo consolarci, e cercare di supplire alla lacuna dell' antica filosofia. Ma il sig. Cousin si guarda di appagare le nostre brame; osserva un rigoroso silenzio; il quale può parere a molti una tacita confessione dell' impotenza umana, sovratutto se si ragguaglia col suo costume ordinario di additare ciò che v' ha di manco e d' imperfetto nelle antiche dottrine, rispetto ai progressi dei tempi che seguirono.

Ma via, questo è un argomento negativo, e non bisogna esser troppo difficile, nè cercare il pel nell' uovo. E che direte, se io vi fo toccar con mano, che l' argomento è positivo, e che il Traduttore di Platone è in connivenza col dubbio del suo autore? Se nol fosse, potrebbe egli dire, come abbiam veduto, che « tout le système du *Phédon* repose sur la distinction sé» vère et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui » de la foi; la certitude de l'espérance? » Egli approva dunque la distinzione, in virtù della quale l' immortalità della sostanza pensante è certa, ma l' immortalità del pensiero solamente probabile; giacchè altro non vuol dire la speranza contrapposta alla certezza. Ciò che si spera solamente, non è certo; il Cristiano *spera* il regno di Dio, perchè può demeritarlo, ma *crede* nella vita futura. Direte forse, che questa speranza, secondo il

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin.* Paris, 1822, t. I, p. 176.

sig. Cousin è anche una fede? Ma qui la voce *fede* si riferisce manifestamente ai miti ed ai simboli, che fanno dell' immortalità del pensiero un dogma religioso nell' insegnamento socratico, non al suo concetto meramente razionale : la *fede* opposta alla *ragione* risguarda il carattere positivo del dogma teologico e popolare, la *speranza* opposta alla *certezza* allude all' incertezza dell' opinione filosofica. E in questo uso della parola *fede*, applicata alla superstizione gentilesca, v' ha una malizia, che qui basti l' accennare all' accorto lettore.

Se il mio discorso paresse ancora troppo sottile, l' Autore mi somministra nello stesso argomento un altro passo, che mi permetterà di raziocinare più alla grossa. « Telle est, » dic' egli, « la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philo» sophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans » la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la » seconde partie avec le cortége des croyances populaires et » mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce prin» cipe immortel, transporté hors des conditions de son » existence actuelle. La première partie était une discussion » entre philosophes, la seconde est un hymne, un fragment » d'épopée ; c'est en quelque sorte, un accompagnement doux » et gracieux, destiné à relever l'effet des démonstrations pré» cédentes, et à charmer le cœur et l'imagination, après que » l'intelligence est satisfaite. » Fatto questo preambolo, che toglie quasi ogni valore scientifico al contenuto della seconda parte, il sig. Cousin così segue a ragionare : « La philosophie » démontre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut » périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde » avec le même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait » dans celui-ci ; qu'il y porte les conséquences des bonnes et » des mauvaises actions qu'il a pu commettre ; que l'homme » vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le méchant » y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime » qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, » mais qu'autorisent et consacrent et le vœu secret du cœur,

» et l'assentiment universel des peuples. Elles ne sont pas » d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, ces naïves et no» bles croyances qu'un indestructible besoin produit, répand, » perpétue parmi les hommes, comme un héritage sacré; et » en vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle » qui défendrait au sage, à l'heure suprême, d'invoquer ces » traditions vénérables et d'essayer de s'enchanter lui-même » de la foi de ses semblables et des espérances du genre hu» main. Ce n'est pas là du moins la philosophie de Socrate. » Trop éclairé pour accepter sans réserve les allégories popu» laires qu'il raconte à ses amis, il est trop indulgent aussi » pour les repousser avec rigueur; et l'on voit tout au plus » errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi» sourire, qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain [1]. » Qui è chiaro, che l' Autore parla in proprio nome, e non è solamente l' interprete di Socrate. Egli parla in nome della filosofia stessa, della filosofia matura dei dì nostri; distingue ciò che ella dimostra da quello che non può dimostrare; tocca delle opinioni universali del genere umano, della sacra eredità che i nostri antichi ci tramandarono; accenna e riprova il materialismo dei moderni, temerario disprezzatore delle tradizioni confortevoli; giustifica la savia indulgenza di Socrate verso le credenze popolari del suo tempo. Non vi può adunque essere alcun dubbio, che qui abbiamo il sentimento, non già del testo tradotto, ma del traduttore. D' altra parte, il punto di cui ivi si parla, risguarda quello in cui consiste essenzialmente l' immortalità degli animi umani, secondo il discorso che abbiam fatto di sopra, cioè la sopravvivenza delle *facoltà* essenziali dello spirito nostro, e della coscienza morale colle sue aderenze; imperocchè vi si cerca, se l' anima *reca con se nell' altro mondo le conseguenze delle buone, e delle cattive azioni commesse* quaggiù; nel che consiste veramente l' importanza dell' altra vita. Ora che risponde l' illustre Autore al quesito? Risponde, che l' immortalità così

[1] *OEuv. de Platon, trad. par V. Cousin*, tom. I, p. 177, 178, 179.

intesa è *une probabilité sublime, qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration*. Non so, quanto i grammatici possano far buono quel *peut-être;* poichè una probabilità che forse non è dimostrativa, è un probabile che forse è probabile. Nè due forse, e cento forse, levano il dubbio. E quali sono i probabili, che autorizzano quella pia credenza? Sono forse argomenti razionali, che se non arrivano al grado di un' assoluta dimostrazione, almeno vi si accostino, e possano partorire una moral certezza? No; sono *il voto secreto del cuore, e il consenso dei popoli;* cioè il sentimento, o l' istinto, e l' autorità. Ecco a che si riduce in fine in fine, secondo il sig. Cousin, la cognizione e la certezza, che si può avere filosoficamente del dogma più capitale delle scienze filosofiche, dopo quello dell' esistenza di Dio. Esso non riposa che sopra una mera probabilità, non già razionale, ma istintiva e autoritativa, che è quanto dire, estranea di sua natura al soggetto proprio della filosofia [1].

Se ci piacesse di adoperare il linguaggio del sig. Cousin, potremmo dire, che le sue prove dell' immortalità del pensiero si riducono al genere teologico e mistico; del quale egli non fa gran caso nelle scienze speculative. Ma che maraviglia, se egli ricorre alle tradizioni e all' affetto, per dar qualche appoggio a un dogma salutare, il quale, non che potersi convalidare coll' ontologia panteistica, le ripugna diametralmente? Il torto in questo caso non è mica dell' illustre Autore, ma del suo sistema. Volete chiarirvi che questo è in effetto il secreto motivo, per cui egli

[1] La chiosa, che noi facciamo, è conforme alla confessione recente dell' illustre Autore. « Ce fut pendant ce mois que je composais l'argument du *Phédon* sur l'im» mortalité de l'âme. Santa-Rosa aurait désiré que je visse aussi clair que lui-même » dans les ténèbres de cette difficile question. Sa foi, aussi vive que sincère, allait » plus loin que celle de Socrate et de Platon; les nuages que j'apercevais encore sur » les détails de la destinée de l'âme, après la dissolution du corps, pesaient dou» loureusement sur son cœur. » (*Rev. des deux mondes*, tom. XXI, p. 661.) Schietta e nobile dichiarazione, che onora chi la scrisse. Ma come conciliare l' immortalità dell' anima coll' ontologia panteistica, di cui il sig. Cousin fa professione nelle varie sue opere? Ci diletta adunque di poter conghietturare, ch' egli abbia dismesso affatto il suo antico sistema.

si contenta di una probabilità estrinseca dedotta dal sentimento e dai testimoni, per legittimare una verità che cotanto importa alla morale e alla religione? Leggete ciò, che in proposito pure del Fedone, va discorrendo sulla reminiscenza platonica. Fatta una breve e letterale esposizione di ciò che se ne dice nel dialogo, egli soggiunge : « On voit que nous avons gardé ici » à dessein, et avec un respect scrupuleux, les formes et la » phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru pour » la première fois dans le monde philosophique. Mais il faut » percer ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui » sont dessous. » Queste *sublimi verità* sono il panteismo. « La » théorie de la science, considérée comme réminiscence, ne » nous enseigne-t-elle pas que la puissance intellectuelle prise » substantiellement, et avant de se manifester sous la forme » de l'âme humaine, contient déjà en elle, ou plutôt est elle- » même le type primitif et absolu du beau, du bien, de l'éga- » lité, de l'unité, et que lorsqu'elle passe de l'état de sub- » stance à celui de personne, et acquiert ainsi la conscience » et la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se » cachait à ses propres yeux, elle trouve dans le sentiment » obscur et confus de la relation intime qui la rattache à son » premier état comme à son centre et à son principe, les idées » du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui » alors ne lui paraissent pas tout à fait des découvertes, et res- » semblent assez à des souvenirs? C'est ainsi du moins que » j'entends Platon [1]. » E io dirò forse con più ragione : egli è a questo modo che intendo, non già Platone, ma il valente suo traduttore. Imperocchè non mi sarebbe difficile il mostrare, che queste idee non si accordano colla teorica della reminiscenza, se una tal digressione non fosse troppo aliena dal mio soggetto. Esse consuonano bensì a capello colle dottrine panteistiche esposte nel precedente capitolo ; nè il panteismo potrebbe essere più schiettamente significato. Se l' anima umana è una sem-

1 *OEuvres de Platon*, tom. I, p. 167, 168.

plice *forma*; se questa forma è la *manifestazione* di una sostanza preesistente; se questa sostanza è lo stesso *tipo del bello, del bene*, e di tutte le verità apodittiche e razionali; se ne è *il tipo primitivo e assoluto*; se ella diventa uomo, *acquista la coscienza e il pensiero distinto*, *passando dallo stato di sostanza a quello di persona*; se prima di questo passaggio ella non era conscia di sè, ma stava *occulta agli occhi proprii*; se quindi la personalità umana non è che un fenomeno; chi non vede che una sola sostanza si trova nell' universo, di cui l' animo umano, come ogni altro fenomeno, è una semplice modificazione? E si avverta, come la conoscenza è qui rappresentata, qual effetto del passaggio che l' unità sostanziale fa da sè stessa alla varietà fenomenica; il che quadra mirabilmente coi pensieri dell' Autore sulla spontaneità divina, dei quali facemmo dianzi discorso.

Ora posto, che l' anima dell' uomo sotto la sua forma personale, non sia una sostanza separata, opera dell' onnipotenza creatrice, ma una di quelle infinite modificazioni, sotto le quali la sostanza unica e assoluta si manifesta; posto, che testè ella non fosse, e abbia cominciato ad essere, ad avere la coscienza e il pensiero almeno distinto di sè stessa, e a vestire apparenza di persona; con qual fondamento potremo prometterci ch' ella sia per durar sempre sotto la sua nuova forma? Perchè non dovrà rientrare un giorno in quelle *profondità che l' ascondono a' suoi occhi propri*, come ne emerse, quando scese ad abitar la terra? La sola possibilità di questo esito, basterebbe a spegnere ogni speranza ragionevole dell' avvenire; or che fia se l' esito è probabile, se è certo, secondo il tenore del panteismo? Non sia discaro a chi legge, che io trascriva ancora un passo dell' illustre Traduttore, dove questa orribile conseguenza del panteismo non viene dissimulata. Nell' argomento del primo Alcibiade, il sig. Cousin parla in questa sentenza: « Le *moi* ne s'aperçoit lui-même que dans le sentiment intime » du pouvoir qu'il a de se servir, quand et comment il lui » plait, de ces mêmes organes qui l'enveloppent et dont il » semble le produit. Ce n'est qu'en se servant d'eux qu'il s'en

» distingue, et ce n'est qu'en s'en distinguant qu'il soupçonne
» leur existence et reconnaît la sienne. Tant que l'homme ne
» fait que sentir, jouir ou souffrir, sa sensibilité eût-elle ac-
» quis les développements les plus riches et les plus vastes,
» occupât-il l'espace entier de son étendue, remplît-il le temps
» de sa durée, l'homme n'est pas encore, du moins pour lui-
» même; il n'est à ce degré qu'une des forces de la nature,
» une pièce ordinaire de l'ordre du monde et du mécanisme
» universel qui agit en lui et par lui. Mais quand, parti des
» profondeurs de l'âme, prémédité, délibéré, voulu, l'acte
» libre vient s'interposer au milieu du flux et du reflux des
» affections et des mouvements organiques, le miracle de la
» personnalité humaine s'accomplit. Tant que le sentiment de
» l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le miracle
» continue; l'homme s'appartient à lui-même, et possède la
» conscience d'une existence qui lui est propre. Quand ce sen-
» timent diminue, celui de l'existence décroît proportionnel-
» lement : ses divers degrés mesurent l'énergie, la pureté, la
» grandeur de la vie humaine, et quand il est éteint, le phé-
» nomène intellectuel a péri [1]. » Il sig. Cousin fece un rilevato servigio alla filosofia francese, nel darle elegantemente tradotto il principe degli antichi filosofi; ma egli avvelenò in gran parte questo benefizio colle interpretazioni che vi aggiunse. È egli possibile il non sentir qualche sdegno, a veder quel gran savio, quel gran discepolo di Socrate, solo degno veracemente del suo insigne maestro, travestito in un panteista inverecondo come lo Spinoza, in un materialista come quelli dei dì nostri? Dico materialista, perchè poco importano le frasi, e gli accessorii, quando la sostanza e il costrutto della dottrina è lo stesso. Il materialismo è detestabile per le sue conseguenze : i suoi principii, le sue teoriche sulle molecole pensanti, sul cervello che digerisce il pensiero, e simili, sono solamente ridicole; le sconsolate e funeste deduzioni che se ne tirano, sono schifose,

[1] *OEuvres de Platon*, tom. V, p. 6, 7, 8.

e abbominevoli. Or che importa lo scambiarlo col panteismo, se si ottengono i medesimi risultamenti? E che monta il parlare in termini pomposi della *purezza* e della *grandezza della vita umana*, e anco l' indiarla, se la fai finire come le bestie? Io non ho bisogno qui di cercare se il sig. Cousin esponga i suoi sentimenti, o quelli di Platone, o anco nè gli uni nè gli altri; mi basta di veder fatta palese nella sua brutta nudità la fatale conseguenza del panteismo.

« Tel est l'homme, » egli prosiegue, « le principe individuel; » mais pour le bien connaître.... il faut le considérer de plus » haut, et le rapporter lui-même à son propre principe, à » l'essence universelle dont il émane..... Ce qui constitue le » *moi*, c'est son caractère de force ou de cause. Or, cette » cause, précisément parce qu'elle est personnelle.... est finie, » limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition néces» saire des forces étrangères de la nature; elle a ses degrés, » ses bornes, ses affaiblissements, ses suspensions, ses défail» lances; elle ne se suffit donc pas à elle-même; et alors même » que, fidèle à sa nature, elle résiste à la fatalité qui fait effort » pour l'entraîner et l'absorber dans son sein, alors même » qu'elle défend le plus noblement contre cette fatalité et les » passions qui en dérivent, la liberté faible et bornée, mais » réelle et perfectible, dont elle est douée; elle éprouve le » besoin d'un point d'appui plus ferme encore que celui de la » conscience, d'une puissance supérieure où elle se renouvelle, » se fortifie et s'épure. Mais cette puissance, où la trouver? » Sera-ce à la scène mobile de ce monde que nous demande» rons un principe fixe? Sera-ce à des formules abstraites que » nous demanderons un principe réel? Il faut donc revenir à » l'âme, mais il faut entrer dans ses profondeurs. Il faut reve» nir au *moi*, car le moi seul peut donner un principe actif et » réel; mais il faut dégager le moi de lui-même pour en ob» tenir un principe fixe, c'est-à-dire, qu'il faut considérer le » moi substantiellement; car la substance du moi, comme sub» stance du moi, doit être une force, et comme substance,

» elle doit être une force absolue. Or, n'est-ce pas un fait que » sous le jeu varié de nos facultés et pour ainsi dire à travers » la conscience claire et distincte de notre énergie personnelle, » est la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas » la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée, que le moi » c'est-à-dire toute l'activité volontaire ne s'attribue pas, mais » qu'il représente sans toutefois la représenter intégralement, » à laquelle il emprunte sans cesse sans jamais l'épuiser, qu'il » sait antérieure à lui, puisqu'il se sent venir d'elle et ne pou- » voir subsister sans elle, qu'il sait postéreure à lui, puis- » qu'après des défaillances momentanées, il se sent renaître » dans elle et par elle? Exempte des limites et des troubles » de la personnalité, cette force antérieure, postérieure, su- » périeure à celle de l'homme, ne descend point à des actes » particuliers, et par conséquent ne tombe ni dans le temps » ni dans l'espace, immobile dans l'unité de son action infinie » et inépuisable, en dehors et au-dessus du changement, de » l'accident et du mode, cause invisible et absolue de toutes » les causes contingentes et phénoménales, substance, exis- » tence, liberté pure, Dieu. Or, Dieu une fois conçu comme » le type de la liberté en soi, et l'âme humaine comme le type » de la liberté relative ou de la volonté, il suit que plus l'âme » se dégage des liens de la fatalité, plus elle se retire des éléments » profanes qui l'environnent et qui l'entraînent vers ce monde » extérieur des images et des formules aussi vaines que les » images, plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, au » Dieu qui habite en elle; et mieux elle se connaît elle-même, » puisqu'elle se connaît non-seulement dans son état actuel, » mais dans son état primitif et futur, dans son essence. C'est » là la condition et le complément de toute sagesse, de toute » science, de toute perfection[1]. »

La dottrina dei materialisti è certo meno pericolosa di queste squisitezze panteistiche; giacchè la cinica schiettezza di quelli

[1] *OEuv. de Platon*, t. V, p. 8, 9, 10, 11.

può piuttosto stomacare che sedurre : laddove l' orpello, con cui i panteisti adornano i loro sentimenti, e la sembianza religiosa colla quale coonestano l'empietà dei loro dogmi, può riuscir funesta ai lettori non avveduti. Se tu guardi alla corteccia, si può egli parlare in modo più pio, più nobile, più elevato, sentire più degnamente di Dio e dell' uomo, che nello squarcio sovrascritto? Iddio tipo supremo di libertà e di perfezione; principio, sostegno, e termine di tutte le esistenze; fonte da cui rampollano, mare a cui ritornano tutte le cose; appoggio e forza del nostro animo, che non potrebbe combattere contro le passioni e la natura, se non si rinfrancasse ed avvalorasse continuamente cogl' influssi di quell' aiuto supremo; che non potrebbe ottenere una perfetta vittoria sul fato che lo circonda, se non tentasse di sottrarsi al giogo del senso, e d' innalzarsi a poco a poco verso il suo principio, a cui si dovrà ricongiungere un giorno, e trovare in esso la sua perfezione, la sua beatitudine. Se queste sentenze s' interpretano a tenore del teismo, un cristiano filosofo potrebbe più altamente e santamente parlare? Ma quando rapportando questi discorsi isolati ai principii generali della dottrina, che rappresentano, se ne penetra il vero intendimento; quando rimosso ogni velo, si scopre, quei novelli maestri insegnare, Iddio, l' uomo, la natura, essere tutt' uno; il senso che abbiamo del nostro animo, essere *un confuso e sordo sentimento* di Dio [1]; potersi sentire Iddio, come intendere; Iddio essere una forza spontanea e fatale destituita di coscienza propria; la sua personalità esser quella delle sue fatture; e la personalità delle sue fatture, come la volontà e la libertà loro, esser meri fenomeni; l' uomo doversi sottrarre al fatodella natura, per cadere

[1] Santorre di Santa Rosa scriveva nel 1824 al traduttor di Platone queste parole : « J'ai lu et relu l'argument du premier Alcibiade : j'y ai profondément réfléchi, et » je te déclare, que mon esprit ne peut pas se faire une idée nette de la substance. » L'existence personnelle est la seule que je conçoive, je n'ai pas la conscience » *sourde et confuse* dont tu parles. » (*Rev. des deux mondes*, tom. XXI, p. 678). Credo che il Santa Rosa avrà molti compagni. La sostanza unica e concreta dei panteisti, e, ciò che è peggio, il sentimento di questa sostanza, sono fantasmi e non idee.

sotto il fato divino; ed essere destinato a ricongiungersi col suo principio, perdendo la coscienza di sè stesso; l' immortalità che gli è promessa, essere l' annientamento del pensiero; l' arbitrio che si crede di avere, una necessità inesorabile; la virtù in cui si affatica, una semplice apparenza; la felicità a cui aspira, un illusione della fantasia: il dovere e la speranza, il presente e l' avvenire, egualmente vani e e chimerici; quando, dico, si scorge che a ciò si riduce sostanzialmente quella pellegrina filosofia che regna in Europa, si dee lacrimare sopra una età, in cui i migliori ingegni professano dottrine, degne di essere posposte, non dirò alla sapienza, ma alla superstizione dei popoli Gentili, e delle nazioni più barbare che si trovino al mondo.

CAPITOLO TERZO.

IL SIG. COUSIN NEGA L' ESISTENZA DELLA RIVELAZIONE NEL SENSO CATTOLICO, E DELL' ORDINE SOVRANNATURALE.

Determiniamo in prima con precisione le due idee principali, che formano il soggetto di questo capitolo. Chiamasi rivelazione una cognizione data da Dio, alla quale l' uomo non può pervenire coll' aiuto dei mezzi naturali ch' egli possiede. Ella importa adunque due cose: 1° che la cognizione in origine provenga immediatemente da Dio; 2° che sia impossibile ad ottenere colle facoltà naturali. La prima, senza la seconda di queste doti, non basta a formare una rivelazione nel senso ordinario della parola; ondechè la cognizion razionale, benchè derivi immediate da Dio, secondo l' opinione fondata dei migliori filosofi, non si può chiamar rivelata se non impropriamente; perchè la manifestazione divina che la costituisce, succede a tenore di un ordine costante e identico in tutti gli uomini, che fa parte delle leggi di natura. La qual manifestazione, si può, se piace, chiamar eziandio una rivelazione divina; e lo è veramente, secondo il senso originale della parola; ma la locuzione non è propria, e può riuscire equivoca, se non è determinata da qualche aggiunta, perchè l' uso appicca alla voce rivela-

zione il concetto di una notizia eccedente la natura, pel modo in cui fu da principio comunicata agli uomini.

L'idea di rivelazione, nel suo significato ordinario, importa adunque quella di sovrannaturale, e non può stare senza di essa. L' ordine sovrannaturale è un complesso di fatti, di cui la rivelazione è una parte notabile e fondamentale. Ma in che consiste l' essenza del *sovrannaturale*, proprio di quest' ordine di cose? Nella mia Introduzione, ho cercato il principio di questo concetto nella tela originaria dello spirito umano, e credo di averne spiegata l' origine in modo nuovo, e incontestabile. Ma non potendo ora entrare in analisi scientifiche, e dovendo studiare sovratutto nella brevità, mi contenterò di circoscrivere il senso del vocabolo, coi concetti usuali degli uomini. Piglio come un postulato, che non fu mai recato in dubbio dal buon senso dei più, la natura essere un complesso di fatti che si producono e si succedono, secondo il tenore fisso e costante di certe leggi, che chiamansi perciò naturali, e sono in sostanza, un complesso di forze operanti in un modo determinato. Ora un fatto, che non sia causato da tali forze e non possa essere; un fatto, che non si possa effettualmente spiegare colle leggi di natura, e si debba riferire a una operazione straordinaria della Divinità, che nello stabilir tali leggi non si è obbligata a seguirle irrevocabilmente, e può sospenderle o alterarle ogni qual volta ciò sia conforme ai fini della sua providenza; un tal fatto, dico, chiamasi sovrannaturale, perchè superiore alle forze e alle leggi di natura.

L'ordine sovrannaturale, di cui la rivelazione è un membro principalissimo, è tanto reale ed indubitato, quanto quello di natura. Non entrerò ad esporre le ragioni che il provano : le suppongo note al lettore. Il mio scopo presente non è di mostrare che la religione è vera, ma ch' essa è impugnata dal sig. Cousin in tutti i punti essenziali che la costituiscono. Se il sig. Cousin avesse detto : la religione è falsa, e nello spiantarne le basi, io fo opera degna di filosofo; dovrei discorrere per un altro verso. Ma egli confessa, che è vera; protesta di riconoscerla,

di adorarla; si dichiara ortodosso; s' indegna fortemente contro chi sospetta il contrario. Io non ho dunque a dimostrar la verità della religione, ma ad esaminare, se la dottrina del Professor francese sia veramente tale, qual egli la rappresenta, nel rispondere a' suoi accusatori.

E in prima, che tale non sia, si potrebbe già a buon diritto conchiudere dalle cose discusse, senz' aver bisogno di altro discorso. Imperocchè, come si può ammettere la rivelazione e il sovrannaturale, come si può essere cristiano e cattolico, professando il panteismo? Se v' ha una sostanza unica; se Iddio e la natura sono sostanzialmente una cosa medesima; se la natura è così necessaria come Iddio, e Iddio nell' operare così fatale come la natura; si può egli ammettere uno stato di cose che sovrastia agli ordini naturali? Un doppio ordine importa necessariamente una pluralità di sostanze; un ordine sovrannaturale, che signoreggi le forze sottoposte e ne sia indipendente, importa di necessità un Dio liberissimo nella creazione e nel governo del mondo, non già di quella libertà apparente che i panteisti danno alla causa assoluta, non già di quella spontaneità operante, senza previo conoscimento di un fine, che viene ammessa dal sig. Cousin, ma di una libertà vera, che possa operare al di fuori e non operare, che possa operare in questo modo o in quell' altro, che possa scegliere a piacimento lo scopo delle sue operazioni, e fra gl' infiniti possibili, i mezzi propri ad ottenerlo. Il sovrannaturale o non può aver luogo nel sistema panteistico, o è al più un mero rispetto, una semplice astrattezza, con cui si considera la natura, cioè la varietà fenomenica, non già in sè stessa, ma in riguardo all' unità sostanziale, che necessariamente la produce[1]. La storia conferma queste nostre asserzioni, e ci fa vedere il razionalismo teologico uscir dalle scuole insegnatrici del panteismo, come conseguenza necessaria delle sue dottrine. I panteisti d' Alessandria vollero ridurre a mistero di filosofia naturale le re-

[1] *Teor. del sovr.*, num. 138, p. 169.

liquie superstiti della rivelazion primitiva, e il Cristianesimo nascente, come i panteisti di Germania dopo quindici secoli rinnovarono la medesima impresa. Benedetto Spinoza, che è il più celebre, e il più rigido dei panteisti moderni, fu altresì il creatore del razionalismo biblico [1]; considerò l' ordine sovrannaturale, come uno di quei modi necessarii che determinano i divini attributi, lo confuse col corso naturale delle cose, e lo spogliò della sua essenza. Quanto si è poi alla rivelazione in particolare, parte così eminente di quell' ordine, come possono la sua natura, e i suoi dettati conciliarsi col dogma di una sostanza unica? La creazion sostanziale, la personalità reale e non peritura dell' uomo, la libertà umana e divina, la caduta primitiva, l' Incarnazione ecc. sono verità, che da una parte ripugnano assolutamente ai principii panteistici, e dall' altra parte formano la sostanza stessa della rivelazione, sia che si guardi alla forma più antica di essa, o al rinnovamento mosaico, o al compimento cristiano.

Egli sarebbe inutile il fermarsi più a lungo sovra un punto così evidente. Se adunque l' illustre Autore, di cui abbiam tolto a esaminare i sentimenti, consuona in religione a' suoi principii filosofici, egli dee essere razionalista. Ma egli potrebbe contraddirsi; potrebbe esser caduto anche qui in alcuna di quelle antilogie, delle quali si trovano altri esempi nelle sue opere. Giova però il riandare con attenzione ciò che ha scritto in questo proposito.

Nel discorrere i vari componenti della civiltà umana, e i bisogni a cui corrispondono, il sig. Cousin li riduce ad alcune idee fondamentali, che sono l'utile, il giusto, il bello, il santo, ed il vero, donde nascono l' industria, lo stato, l' arte, la religione, e la filosofia [2]. La base della religione è l'idea di Dio; ma questa sola idea non basta a costituirla. « L'intuition de » Dieu, distinct en soi du monde » (cioè come unità sostanziale), « mais y faisant son apparition, est la religion natu-

[1] L' ho provato nella *Teor. del sovr.*, not. 76, p. 442, 443.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

» relle. Mais comme l'homme ne s'était pas arrêté au monde » primitif, à la société primitive, aux beautés naturelles, il ne » s'arrête pas non plus à la religion naturelle. En effet, la reli- » gion naturelle, c'est-à-dire l'instinct de la pensée qui s'élance » jusqu'à Dieu à travers le monde, n'est qu'un éclair merveil- » leux, mais fugitif dans la vie de l'homme naturel ; cet éclair » illumine son âme, comme l'idée du beau, l'idée du juste, » l'idée de l'utile. Mais dans ce monde, tout tend à obscurcir, » à distraire, à égarer le sentiment religieux. Que fait donc » l'homme? Il fait ici ce qu'il a fait précédemment ; il crée, à » l'usage de l'idée nouvelle qui le domine, un autre monde » que celui de la nature, un monde dans lequel, faisant abs- » traction de toute autre chose, il n'aperçoit plus que son ca- » ractère divin, c'est-à-dire son rapport avec Dieu. Le monde » de la religion, messieurs, c'est le culte. En vérité, c'est un » sentiment religieux bien impuissant que celui qui s'arrête- » rait à une contemplation rare, vague et stérile. Il est de l'es- » sence de tout ce qui est fort de se développer, de se réaliser. » Le culte est donc le développement, la réalisation du senti- » ment religieux, non sa limitation. Le culte est à la religion » naturelle ce que l'art est à la beauté naturelle, ce que l'état » est à la société primitive, ce que le monde de l'industrie » est à celui de la nature. Le triomphe de l'intuition religieuse » est dans la création du culte, comme le triomphe de l'idée » du beau est dans la création de l'art, comme celui de l'idée » du juste est dans la création de l'état [1]. » Ora io domando : qual è il culto di cui ivi si ragiona? È il culto in genere, che abbraccia tutte le religioni, e i riti cristiani non meno che le superstizioni gentilesche, ovvero qualche culto in particolare? Nel secondo caso, si parla dei falsi o del vero culto? Nel primo, si allude all' essenza del culto o ai suoi accidenti? Ma il sig. Cousin non può aver voluto solamente parlare dei falsi culti, poichè le sue parole sono generalissime, e debbono essere,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

poichè discorre della religione in universale, poichè non accenna alcuna eccezione, poichè parla di un culto che corrisponda adequatamente alla religion naturale, che sia *le développement et la réalisation du sentiment religieux*, di un culto che sia degno di lode, faccia onore agl' inventori, rappresenti l' idea religiosa, come l'industria, lo stato, e l' arte rappresentano l' utile, il giusto, ed il bello; poichè in fine il suo discorso fatto in paese cristiano, al cospetto di un cristiano uditorio, diverrebbe ridicolo, se versando sul culto generalmente, escludesse il Cristianesimo, e si riferisse alla religione dei Cinesi o dei Turchi. Non si può anche dire, che il ragionamento riguardi solo le parti accidentali delle pratiche religiose, poichè abbraccia il culto in tutto il suo complesso, e specifica segnatamente le sue attinenze verso l' idea religiosa, e verso il bisogno che ne hanno gli uomini; il che mostra, discorrersi non delle parti accessorie, ma della sua sostanza. Il parlare del sig. Cousin si riduce dunque a questa sentenza: che ogni culto in tutte le sue parti è un mero trovato dell' uomo, nè più nè meno che l' arte, lo stato, e l' industria. Si può negare in modo più espresso l' origine divina del Giudaismo e del Cristianesimo, la verità della rivelazione, la realtà dell' ordine sovrannaturale? E pareggiare con maggior franchezza la religione data da Dio alle superstizioni fabbricate dagli uomini? *L'intuizione di Dio è la religion naturale;* il culto che l' esprime è la religion positiva. Ora se la religion positiva è un trovato umano, qual è la parte della religione che si possa riputare un instituto divino? Potrei corroborare vie più questo raziocinio, con quello che l' Autore segue dicendo sulle verità arcane della religione, ch' egli considera come parti del culto escogitato dagli uomini; ma riserbo questo punto speciale al capitolo seguente. Nel resto, che ogni culto sia una creazione meramente umana, è una proposizione erronea eziandio in ciò che concerne le false religioni; come quelle che si compongono dei residui della rivelazione primitiva. Non v' ha un rito un po' importante e diffuso nelle gentilesche superstizioni, come non v' ha insegnamento, il cui germe non risalga a un

origine più che umana : la falsità consiste solo nell' alterazione, nell' abuso, nella cattiva applicazione o interpretazione di ciò che in sè stesso è vero e ottimo. Tanto che in questo senso è verissima la sentenza contraria; che il culto e la religione non sono mai assolutamente opera dell' uomo.

Il vero culto è opera della rivelazione. Il sig. Cousin parla spesso di questa ne' suoi scritti; onde giova il cercare qual concetto se ne formi e qual valore le attribuisca. « Le genre » humain, » dic' egli, « croit à la raison et ne peut pas ne pas » y croire, à cette raison qui apparaît dans la conscience en » rapport momentané avec le moi, reflet pur encore, quoi» qu'affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein » même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble » substance, cause, intelligence. Sans l'apparition de la raison » dans la conscience, nulle connaissance ni psychologique ni » encore moins ontologique. La raison est en quelque sorte le » pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la con» science et l'être; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre; » elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît » à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles » d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le » besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle va» leur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi indivi» duel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, » elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne se » connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance in» telligente se manifeste; et cette manifestation est l'appari» tion de la raison dans la conscience. La raison est donc à la » lettre une révélation, une révélation nécessaire et univer» selle, qui n'a manqué à aucun homme, et a éclairé tout » homme à sa venue en ce monde : *illuminat omnem hominem* » *venientem in hunc mundum*[1]. » Se si eccettuano i tratti panteistici di questo squarcio, la dottrina che vi è contenuta, è

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 78.

sostanzialmente vera, giacchè la cognizion razionale comune a tutti gli uomini, è l' intuito naturale di Dio stesso. Anzi l'ingegnoso Autore pecca piuttosto per difetto, che per eccesso; perciocchè negando l' apprensione immediata dell' Idea, nel senso di santo Agostino, di san Bonaventura, e del Malebranche, e interponendo fra l' oggetto reale e l' intuito un ente astratto a cui dà nome di verità, egli guasta la sua teorica, e si dilunga dal rigore ontologico. Ma questo punto appartiene alla mera filosofia, nella quale per ora io non entro. D' altra parte, io concedo molto volentieri, che la cognizion razionale sia una vera rivelazione, secondo il senso nativo di questa parola, e l' uso men proprio che se ne può fare al dì d' oggi; ma chieggo, se a questa manifestazion naturale riducasi tutta la rivelazione? Chieggo, se il Giudaismo e il Cristianesimo non siano qualche cosa di più che questa luce illuminante tutti gli uomini, secondo il testo di san Giovanni? Il qual testo si può anco intendere della rivelazione sovrannaturale e primitiva, di cui il genere umano, eziandio dopo la colpa, non fu affatto diseredato, avendone serbate molte reliquie. Se il sig. Cousin dichiara di non ammettere altra rivelazione, egli è perfetto deista. Se dice il contrario, io gli domando, per qual motivo, e qui, e in tutti gli altri passi che allegherò, e in ogni altro luogo delle sue opere, benchè parli spessissimo di rivelazione, e assai diffusamente, si guardi tuttavia di pronunziare una sillaba, da cui si possa inferir l' esistenza di una rivelazione superiore alla natura, e la legittima possessione, che il Giudaismo e il Cristianesimo hanno di questo privilegio? Come può credersi ch' egli pigli sempre il vocabolo di rivelazione nel senso men proprio? Che se ammettesse la realtà della cosa significata dall' uso più ordinario della parola, non lo dicesse, o almeno non lo accennasse? Si scuserà forse col dire, che è filosofo e non teologo; e che quindi parla solo della rivelazione concernente il soggetto della scienza, che professa? Ma se il filosofo non dee entrare in teologia, non dee pure parlar in modo che sembri negare le verità teologiche; se il filosofo non dee allargarsi sulle

materie meramente religiose, può e dee almeno toccarle, quando è opportuno; ed è opportuno e prescritto il farlo, quando, non facendolo, si può credere che si rigettino i dogmi più sacrosanti, o almeno si pongano in dubbio; sovratutto se si parla ai giovani, da cui si dee rimuovere anche il menomo pericolo di falsa interpretazione, e in un secolo irreligioso come questo, in cui il solo silenzio assoluto e continuo sulla somma di certe verità, può parere una tacita connivenza verso coloro, che le impugnano. L' argomento adunque che noi ricaviamo dal silenzio costante del sig. Cousin, se si ha l' occhio a tutte le circostanze, se si osserva che risguarda, non questo solo articolo della rivelazione in genere, ma tutti gli altri capi di cui faremo menzione, se si riscontra col panteismo di cui l' Autore fa professione espressa, questo argomento dico, ancorchè negativo, sarebbe sufficiente a giudizio di ogni buon estimatore per tirarne la trista conseguenza, che ci siam proposti di dimostrare. Ma le prove positive non mancano per confermarci in un opinione, che vorremmo potere mettere in dubbio ragionevolmente.

Infatti il nostro filosofo così prosiegue : « La raison est le » médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de » Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui sert d'inter» prète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et » Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu » dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en » esprit et en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le » Dieu du genre humain [1]. » Qui si tratta manifestamente, non del semplice *Verbo,* del *logos di Pitagora e di Platone,* del *logos* in quanto *illustra ogni uomo veniente in questo mondo*, cioè della partecipazione razionale, che gli uomini hanno alla luce del Verbo; ma di esso Verbo, come *mediatore e precettore degli uomini,* nel senso del Cristianesimo, del *Verbo fatto carne, uomo e Dio in un tempo,* fondatore del culto *in ispirito e in*

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 78.

verità. Se adunque la religione del Verbo così considerata è comune *a ogni uomo*, e s' immedesima colla *ragione a cui crede il genere umano*, chi non vede che il Cristianesimo, non che essere una rivelazione e un culto sovrannaturale, è una mera forma dell' umana ragione, e che si differenzia da questa, non mica per la sostanza delle cose, ma per la sola corteccia, cioè per gli emblemi di cui è rivestito? E se questa illazione non paresse abbastanza stringente, e il lettore amasse d' intenderla espressa formalmente dalla penna dall' Autore, noi potremo contentarlo, e fornirgli quanto desidera. Abbia solo pazienza per qualche istante, giacchè non ci è possibile il riferire più di un passo per volta, e il dire molte cose nello stesso tempo.

Altrove egli ripete la stessa dottrina sulla universalità della rivelazione: « Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre » jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sen- » sibilité expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un » médiateur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour » et celui qui est la substance éternelle » (il panteismo potrebbe essere significato in modo più espresso?); « c'est ce dont on ne » peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu » et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui » se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire vienne » de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans une impuis- » sance absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever » jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une révélation. Or, cette » révélation commence avec la vie dans l'individu comme dans » l'espèce; le médiateur est donné à tous les hommes : c'est » la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde [1]. » Finora si era creduto, che la rivelazione della ragione comune a tutti gli uomini, la manifestazione naturale del Verbo, non potesse supplire ai bisogni dell' uomo scaduto e corrotto, non bastasse a rimetterlo in via di salute; si era creduto, che *il mediatore necessario* per *sollevar l' uomo fino a Dio*, e ricon-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 224, 225.

giungerlo al principio da cui si è separato per l' antica colpa, non sia il Verbo in quanto illumina naturalmente tutti gli uomini, ma il Verbo in quanto assunse la nostra natura, rinnovò la primiera rivelazione, e instituì un culto particolare; si era creduto, che senza soccorso straordinario, e col solo lume della ragione, l' uomo degenere non giungesse mai alla perfetta cognizione dei veri eziandio razionali, che importano alla sua salvezza; e quindi se ne argomentava la necessità della rivelazione, secondo il senso ristretto e rigoroso della parola. Ora il sig. Cousin c' insegna, che la sola rivelazione necessaria è quella che *comincia colla vita nell' individuo e nella specie;* che il mediatore necessario *è dato a tutti gli uomini,* perchè *è la luce che gl' illumina universalmente.* Dirà forse ch' egli non esclude la necessità della rivelazione in più stretto significato? Ma allora perchè non accennarlo? Tutto il tenore del suo ragionamento presuppone, che la rivelazione di cui prova la *necessità,* sia *sufficiente,* acciò gli uomini conseguiscano il loro fine; ch' ella basti per vincere *l' impotenza assoluta* che ha l' uomo abbandonato a sè stesso di salire al suo Creatore. Altrimenti il discorso è inconcludente e ridicolo. Che più? L' Autore chiama nella faccia seguente *platonica e cristiana* la sua *teoria* [1]. Dunque il Cristianesimo non è altro, che la rivelazion razionale di cui egli parla; dunque la dottrina di Cristo non contiene sostanzialmente nulla, che non si trovi in quella di Platone.

Nel Programma, o sia abbozzo ragionato che il sig. Cousin ci dà di un suo Corso, con formole brevi e precise, egli replica le stesse cose, quasi nei medesimi termini; dal che apparisce il peso scientifico, ch' egli assegna a questa sua dottrina. « La
» raison par elle-même n'atteint pas l'être directement; et ne
» l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité. La
» vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et Dieu;
» dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison
» l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 226.

» à Dieu et de précepteur à l'homme. Or, ce n'est pas l'homme » qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, » l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc » Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité » absolue ne pouvant venir que de l'être absolu, de Dieu. La » vérité absolue est donc une révélation même de Dieu à » l'homme par Dieu lui-même; et comme la vérité absolue est » perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme » à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une » révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. — » Théorie de la révélation [1]. » Qui si tratta adunque di un *mediatore*, di un *verbo*, che non è neppure Iddio naturalmente contemplato, ma un ente astratto, che *s' interpone* fra Dio e l' uomo, cioè *la verità :* si tratta di una *rivelazione perpetua e universale*, che non è altro che la ragione stessa : e si afferma che questa cognizion naturale della verità è ciò che costituisce la rivelazione intesa universalmente, la rivelazione di cui gli uomini abbisognano per *arrivare a Dio*. Direte ancora, che non s' esclude con questo la rivelazione di un altro genere? L' Autore stesso contrasta alla vostra eccessiva benignità, e la ripudia, continuando in questo modo : « Or, la vérité absolue étant » l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en » étant le moyen infaillible, puisqu'on ne peut participer à la » qualité sans participer à la substance, il s'ensuit que la rai» son humaine, en s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu » dans la vérité, et vit par elle et dans elle, c'est-à-dire par » lui et dans lui, d'une vie absolument opposée à la vie ter» restre renfermée dans les limites du contingent. Loi suprême » de l'humanité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est » possible par la vérité, en la cherchant et en la pratiquant [2]. » Vedete, che la rivelazione di cui parla l' Autore ne esclude ogni altra, poichè *è l' unico mezzo, per cui l' uomo si possa accostare a Dio;* vedete, che altro sussidio non vi si ricerca, poichè

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 316, 317.
[2] *Ibid.*, p. 317.

questo è *un mezzo infallibile;* vedete, che sarebbe assurdo il voler altro, poichè nella *speculazione* e nella *pratica la verità* razionalmente conosciuta ci solleva sulla *vita terrestre, e ci unisce a Dio il più intimamente che sia possibile!* Dopo un linguaggio così spiattellato, vorrete ancor credere che l' illustre scrittore ammetta la necessità e l' esistenza di una rivelazione particolare? Vorrete farlo parlare a suo dispetto, fargli dire quel che non dice, e il contrario di quello che dice?

La rivelazione sovrannaturale fu fatta agli uomini per mezzo dell' inspirazione. L' inspirazione è una cognizione infusa da Dio nella mente umana per un azione immediata ed estrinseca alle leggi naturali che governano le sue facoltà. Anche l' intuito razionale è l' effetto di un atto immediato e divino; ma si differenzia dall' inspirazione, in quanto è conforme al corso ordinario di natura. Che se piace di dare il nome d' inspirazione a un tal conoscimento, in quanto è vivo, instantaneo, prodotto da un efficacia obbiettiva, uopo è distinguere l' inspirazion naturale dalla sovrannaturale; l' inspirazion dell' artista, del poeta, del filosofo, da quella dei sacri scrittori, che commendarono alle carte i celesti dettati, da quella che la natura umana di Cristo possedeva abitualmente in virtù della union personale col Verbo divino. Questa distinzione è essenziale nel Cristianesimo; e chi confondesse l' una coll' altra, o non riconoscesse fra loro che un divario di gradi e non di essenza, non che essere cattolico, non sarebbe nemmeno cristiano. Il sig. Cousin riconosce nell' inspirazione l' origine della rivelazione, e riferisce costantemente la seconda alla prima. Benchè il concetto ch' egli si fa della rivelazione non sia equivoco nei passi surriferiti, veggiamo tuttavia se la nostra chiosa sia confermata da ciò che egli dice intorno all' inspirazione.

Esposta la sua prediletta distinzione della cognizione spontanea e della cognizione riflessa, egli parla così nei Fragmenti: « Il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans » l'opération qui la précède, dans la spontanéité; seulement » la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus

» élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle » la résume fidèlement, et la développe sans la détruire. Or, » selon moi, l'humanité en masse est spontanée, et non ré- » fléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en » elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une » forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. » L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en » elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants » prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'hu- » manité est la philosophie qui l'écoute avec attention, re- » cueille ses paroles, les note pour ainsi dire; et quand le » moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect » à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son » génie, et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. » La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion » est le génie de quelques hommes [1]. » Queste idee sul genere umano inspirato, tolte di peso dal panteismo germanico, e trapiantate iu Francia dall' illustre Autore, ci hanno prosperamente allignato, e riempono al dì d' oggi quasi tutti i libri, anche di coloro, che con maggior baldanza pretendono alla novità, e credono di conseguirla, dandoci dei piattellini tedeschi conditi alla francese. Vedesi dalle dette parole, l' inspirazione non esser altro che la spontaneità, cioè una facoltà naturale dell' animo umano; quindi essere comune a tutti gli uomini; variar nella *forma*, *secondo i tempi e i luoghi;* ma essere la stessa nella sostanza; essere una *rivelazione del soffio divino*, che anima la nostra specie; da lei nascere *i canti profetici che risuonano di secolo in secolo*. Certo queste doti non convengono a una inspirazione particolare e superiore alla natura. Ma forse l' Autore non intende di favellare generalmente, e ristringe il suo discorso a un modo speciale d' inspirazione, cioè all' estro naturale; forse *i canti profetici* a cui accenna, sono i versi delle Sibille e di Nostradamo. Per chiarire la sua inten-

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 80.

zione, leggiamo alcuni altri luoghi, dove ricorre su questa materia.

« Toute parole est un acte de foi; cela est si vrai, que dans » le berceau des sociétés toute parole primitive est un hymne. » Cherchez dans l'histoire des langues, des sociétés, et dans » toute époque reculée, et vous n'y trouverez rien qui soit » antérieur à son élément lyrique, aux hymnes, aux litanies: » tant il est vrai que toute conception primitive est une aper- » ception spontanée, empreinte de foi, une inspiration ac- » compagnée d'enthousiasme, c'est-à-dire un mouvement re- » ligieux [1]. » L' inspirazione di cui ivi si fa parola è pure la spontaneità, facoltà naturale, comune a tutti gli uomini. Ad essa si attribuisce ogni *concetto primitivo*, ad essa il sapere di *ogni epoca più rimota*; non v' ha alcuna sorta di conoscenza che le sia *anteriore*; ella appartiene manifestamente alla culla del genere umano, al primo esercizio delle facoltà intellettuali, e alla ordinazione primigenia della *società* e delle *lingue*. Nè crediate che si tratti di conoscenze estrinseche alla religione; giacchè tale inspirazione si espresse con *litanie* e con *inni*, e fu essenzialmente un *moto religioso*. Ora se la sola inspirazione che accompagnò il genere umano ne' suoi principii è quella della natura, come si può credere a un inspirazione straordinaria nei tempi posteriori? La Bibbia non attesta l' una meno espressamente dell' altra. Il Giudaismo e il Cristianesimo, come rivelazioni particolari, presuppongono una rivelazione primitiva, che abbiano rinnovata. Se questa non ebbe luogo, fuori degli ordini di natura, lo straordinario delle rivelazioni succedenti non si può più storicamente nè filosoficamente ammettere.

« L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, » c'est l'inspiration : or, quel est le caractère de l'inspiration? » L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec » une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

» commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une langue ter-» restre; toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration » produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas » toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement ac-» compagné de celui des sens, de l'imagination et du cœur, » qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations » immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. » De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités » révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de » naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagi-» nation empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la » raison. Tel est le premier développement de l'intelligence[1]. » Altrove il sig. Cousin particolarizza più al minuto i caratteri dell' inspirazione. « La spontanéité, nous l'avons vu, est le » phénomène qui donne naissance immédiatement à la reli-» gion, et qui indirectement par la réflexion qui s'appuie sur » elle, contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant » la spontanéité, la réflexion se place à la source même et sur » la limite de la religion et de la philosophie...... Le caractère » de l'inspiration est: 1° d'être primitive, antérieure à toute opé-» ration réfléchie; 2° d'être accompagnée d'une foi vive, d'où » résulte une autorité supérieure; 3° l'inspiration est vivifiante, » sanctifiante, et elle répand dans l'âme un sentiment d'amour » pour l'auteur même de toute inspiration. Or l'auteur de toute » inspiration, est sans doute immédiatement la raison humaine, » mais la raison humaine rattachée à son principe, parlant pour » ainsi dire au nom de ce principe; c'est ce principe lui-même » faisant son apparition dans la raison de l'homme[2]. » Qui l' inspirazione ci è dipinta come il grado più energico della spontaneità naturale; come causa *immediata della religione;* come principio di *autorità* e di *fede,* cioè della fede e dell' autorità religiosa, e di una *fede viva*, che *vivifica* e *santifica* l' animo, e *vi diffonde la dilezione del suo autore*. Si noti, che il sig. Cou-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

[2] *Ibid.*, leçon 4.

sin adoperà ivi il linguaggio cristiano, e applica con una certa affettazione a un fenomeno naturale le locuzioni consacrate dall' uso a esprimere gli effetti sovrannaturali della grazia. Ma acciò niuno possa credere, ch' egli non escluda ogni straordinario influsso, soggiunge, che la causa *immediata* dell' inspirazione è *la ragione umana*, e che la cognizione inspirata si distingue solo dall' altra, in quanto essa ragione vi si riferisce al suo divino principio.

Egli non può adunque mettersi in dubbio, che l' inspirazione dell' illustre Autore non sia da un lato un fenomeno meramente naturale, e dall' altro non venga rappresentata, come l' unica causa delle credenze e delle instituzioni religiose. Se tuttavia rimanesse ancora qualche incertezza nell' animo del lettore, essa verrà dissipata dal passo seguente, dove parlando della spontaneità, così favella : « Tel est, messieurs, le fait de l'affir-
» mation primitive, antérieure à toute réflexion et pure de
» toute négation ; c'est ce fait que le genre humain a appelé
» inspiration. L'inspiration, dans toutes les langues est dis-
» tincte de la réflexion ; c'est l'aperception de la vérité, j'en-
» tends des vérités essentielles et fondamentales, sans l'inter-
» vention de la volonté et de la personnalité. L'inspiration ne
» nous appartient pas. Nous ne sommes là que simples specta-
» teurs ; nous ne sommes pas agents, ou toute notre action
» consiste à avoir la conscience de ce qui s'y fait ; c'est déjà
» de l'activité sans doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie,
» volontaire et personnelle. L'inspiration a pour caractère l'en-
» thousiasme ; elle est accompagnée de cette émotion puissante
» qui arrache l'âme à son état ordinaire subalterne, et dégage
» en elle la partie sublime et divine de sa nature :

» *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.*

» Et en effet, l'homme dans le fait merveilleux de l'inspira-
» tion et de l'enthousiasme, ne pouvant le rapporter à lui-
» même, le rapporte à Dieu, et appelle révélation l'affirmation
» primitive et pure. Le genre humain a-t-il tort, messieurs?

» Quand l'homme avec la conscience de sa faible intervention » dans l'inspiration, rapporte à Dieu les vérités qu'il n'a pas » faites, et qui le dominent, se trompe-t-il? Non certes, car » qu'est-ce que Dieu? Je vous l'ai dit, c'est la pensée en soi, » la pensée absolue avec ses moments fondamentaux, la rai- » son éternelle, substance et cause des vérités que l'homme » aperçoit. Quand donc l'homme rapporte à Dieu la vérité » qu'il ne peut rapporter ni à ce monde, ni à sa propre per- » sonnalité, il la rapporte à ce à quoi il doit la rapporter; et » l'affirmation absolue de la vérité sans réflexion, l'inspira- » tion, l'enthousiasme, est une révélation véritable. Voilà pour- » quoi dans le berceau de la civilisation, celui qui possède à un » plus haut degré que ses semblables le don merveilleux de l'ins- » piration passe à leurs yeux pour le confident et l'interprète » de Dieu. Il l'est pour les autres, messieurs, parce qu'il l'est » pour lui-même, et il l'est pour lui-même, parce qu'il l'est en » effet dans un sens philosophique. Voilà l'origine sacré des » prophéties, des pontificats et des cultes. Remarquez aussi, » messieurs, un effet particulier du phénomène de l'inspira- » tion. Quand l'homme pressé par l'aperception vive et rapide » de la vérité, et transporté par l'inspiration et l'enthousiasme, » tente de produire au dehors ce qui se passe en lui et de l'ex- » primer par des mots, il ne peut l'exprimer que par des mots, » qui ont le même caractère que le phénomène qu'ils essaient » de rendre. La forme nécessaire, la langue de l'inspiration » est la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne » débutons pas par la prose, mais par la poésie, parce que nous » ne débutons pas par la réflexion, mais par l'intuition et l'af- » firmation absolue. Il suit encore que nous ne débutons pas » par la science, mais par la foi, par la foi dans la raison, » car il n'y en a pas d'autre [1]. »

Questo linguaggio non ha d' uopo di chiosa. Il razionalismo panteistico vi è espresso con una tale evidenza, che se ne pos-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.

sono disgradare i seguaci men rispettivi delle scuole germaniche. Il mio lettore non sarà certamente sedotto dalle speciosità di questo discorso; sentirà anzi (spero) raccapriccio ed orrore di un sistema, che pareggia tutti i fanatici e gl' impostori dell' universo a Mosè e a Gesù Cristo. Che sarebbe della civiltà nostra, se questa pestifera dottrina si stabilisse nel mondo? Che diverrebbe l' autorità dell' Evangelio, e dei sublimi insegnamenti di amore e di fratellanza universale che ha consacrati, se si toglie a questo libro la sua divina origine, se si colloca nella stessa classe dell' Avesta e dei Vedi? Insensati, che lodate e levate a cielo tali precetti, e fate ogni opera per distruggere ciò che li rende autorevoli! Non vedete, che il Cristianesimo è nullo, se non è unico? Non vedete, che la sua forza dipende dalla sua divinità? E non già da quella divinità razionale che si trova più o meno mista all' errore in tutte le religioni del mondo, ma da una divinità tutta sua propria, da una divinità assoluta, scevra di ogni difetto, sovrastante alla ragione e ai trovati degli uomini? Non vedete, che se il Cristianesimo non è tenuto per superiore alla natura, non potrà vincere i suoi istinti ribelli, non potrà migliorarla, e assoggettarla alla signoria dello spirito? Non vedete, che se Cristo non è creduto e adorato come Dio, svanisce l' efficacia del suo esempio e delle sue parole; che se spogliate la sua natura umana della personale unione col Verbo, se ne fate un semplice uomo, ancorchè eccellentissimo, lo esautorate di quel privilegio che lo rende singolare, e menomate tanto il suo imperio, quanto la terra sottostà al cielo? Credete voi, che se i fedeli dei primi secoli avessero pensato a modo vostro, la loro religione si sarebbe propagata e stabilita nel mondo? Ch' ella avrebbe vinte le preoccupazioni del volgo, i cavilli dei sofisti, e il ferro dei persecutori? Che tanti milioni di martiri sarebbero morti per un uomo; che i barbari domatori dell' imperio, e distruttori della civiltà romana, avrebbero accettate le opinioni di un filosofo? Direte forse che questi prodigi allora si richiedevano, ma che l' eroismo religioso non è più necessario ai nostri? Quasi che

tutto il mondo sia incivilito, e ben due terzi del genere umano non giacciano ancora nella barbarie! Quasi che la barbarie sia il solo nemico che la religione dee vincere; e la principale sua guerra non sia contro la cultura degenere, contro l' iniquità e la corruttela! Quasi che la civiltà nostra così lodata non abbia ancora tanti barbari nel suo seno, quanti sono gli uomini viziosi e perversi che ne impediscono i veri progressi, ne guastano o ne distruggono i salutiferi effetti! L' egoismo signoreggia da principe in tutte le classi dei cittadini, e voi dite che la religione non ha più nemici da vincere! Le virtù private e civili, la disposizione al sacrificio [1], i sensi generosi e magnanimi, e tutte quelle morali grandezze che consolarono gli avi nostri, e abbellirono il mondo, fra le rozzezze del medio evo, riescono ogni giorno più rare, e voi stimate che l' eroismo cristiano sia divenuto superfluo! E ehe vorrete sostituire alla religione? Forse la filosofia? Ma che filosofia potrete darci, se ne spiantate le fondamenta? Ci darete un sensismo brutale, uno scetticismo disperante, un panteismo ipocrita, tanto più pernicioso, quanto sotto speciosa apparenza coprirà velenosi frutti. Ciechi, che non vedete, il Cristianesimo antico, il Cristianesimo cattolico, e la vera filosofia essere inseparabili! Che nel voler ridurre la religione a una larva ingannevole, e pareggiarla ai falsi culti, mostrate di non conoscere la religione e la filosofia! Se foste filosofi, sapreste, che la natura di una cosa ne chiarisce e determina il principio; e che l' indole singolare, perfetta, incomunicabile del Cristianesimo, lo divide per un infinito intervallo dalle altre credenze, e ne comprova

[1] Dicendo che l' amore e l' uso dei sacrifizi è eggi raro, debbo però escludere un solo genere, in cui è molto frequente. Voglio parlare della prontezza ad accettar certe cariche pubbliche (che non sono gratuite, secondo l'uso della gretta antichità), come, verbigrazia, quella di ministro. Imperocchè coloro, che entrano a questo ufficio, specialmente in Francia, sogliono oggi vantarsene dalla ringhiera, come di una prova grande e difficile di carità patria. Questo eroismo è divenuto quasi universale; ognuno vuol essere connumerato fra le vittime; e se tuttavia pochi ricevono quest' onore, non è certo per difetto di buon animo e di fervore in quelli che aspirano al generoso olocausto.

la divina origine. Se foste filosofi, sapreste, che il genere umano non ha potuto cominciar a pensare che per un concorso divino e straordinario; che l' esistenza di una rivelazione primitiva, è razionalmente e storicamente tanto certa, quanto l' esistenza dei popoli pensanti e del vostro proprio pensiero; che la spontaneità di cui discorrete è una chimera, se non fu messa in atto da uua parola rivelata. Voi fate il pensiero creatore della religione, quando in vece la religione fu nudrice e madre del pensiero! Se foste filosofi, sapreste, che ammessa la verità di una rivelazion primordiale, e il governo di una Providenza vegliante sulle cose umane, è impossibile il supporre che la verità rivelata sia perita sopra la terra, è impossibile il trovarla altrove che in un instituzione, la quale risalga fino ai principii della nostra specie, e si connetta tradizionalmente con quella prima dottrina. Or qual è questa instituzione, se non il Cristianesimo, e fra le varie società cristiane, qual può essere se non la cattolica? Mostrateci fuori del Cristianesimo una religione, che per una tradizione chiara, certa, continua, risalga fino ai principii delle cose; mostrateci fuori della Chiesa cattolica una setta, che collo stesso ordine risalga fino a Cristo. E se nol potete fare, e riconoscete, che la perpetuità storica del Cristianesimo cattolico è tanto singolare e sua propria, quanto la sua intrinseca eccellenza; confessate altresì che il volerne accomunare la natura e l' origine con quella degli altri culti, è una solenne follia indegna di un filosofo.

Chi legge avrà avvertito, che l' illustre Autore conforme al suo costante proposito di tirare per forza alla natura gli elementi sovrannaturali della religione, confonde insieme l' entusiasmo e l' inspirazione religiosa. « L'enthousiasme » dic' egli in un altro luogo, « après avoir entrevu Dieu dans ce monde, » créé le culte, et dans le culte entrevoit Dieu encore [1]. » Giovanni Locke avendo trattato dell entusiasmo, considerandone gli eccessi piuttosto che i pregi e i vantaggi, il sig. Cousin

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

ne piglia la difesa, e così discorre : « La raison fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit point nous, et qu'à aucun » titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité : » la raison est impersonnelle. D'où vient donc en nous cet » hôte merveilleux, et quel est le principe de cette raison qui » nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe c'est Dieu, » le premier et dernier principe de toute chose. Or si la raison » avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle s'est » rattachée à son principe, et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, » la foi qu'elle avait en elle s'accroît, non pas en degrés mais » en nature, pour ainsi dire, de toute la supériorité de la substance éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait » son apparition. Alors arrive un redoublement de foi dans les » vérités que nous révèle la raison suprême, dans ces ombres » du temps et dans la limite de notre faiblesse. Voilà donc la » raison divinisée à ses propres yeux dans son principe. Or » cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même » comme l'écho de Dieu sur la terre, avec les caractères particuliers et extraordinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on » appelle l'enthousiasme. Le mot explique assez la chose : l'enthousiasme c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition » immédiate opposée à l'induction et à la démonstration, c'est » la spontanéité primitive opposée au développement ultérieur » de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes » par la raison dans la plus grande indépendance et des sens » et de notre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains » individus, et encore certains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme est un » fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu, à » telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les » hommes, dans toutes les conditions, et presqu'à toute heure. » C'est l'enthousiasme qui fait les convictions et les résolutions » spontanées, en petit comme en grand, dans les héros et

» dans la plus faible femme. C'est l'enthousiasme qui est » l'esprit poétique en toutes choses; et l'esprit poétique, grâce » à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux poètes; il a été » donné à tous les hommes en quelque degré plus ou moins » pur, plus ou moins élevé; il paraît surtout dans certains » hommes et dans certains moments de la vie de ces hommes » qui sont les poètes par excellence. C'est encore l'enthou- » siasme qui fait les religions; car toute religion suppose deux » choses : 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités » absolues; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui » les lui révèle. Jusque là tout est bien; nous sommes encore » dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est la » raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'hé- » roïsme, de la poésie et de la religion; et quand le poète, » quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de » l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils le sachent » ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'affaire ni du poète ni du » prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font, dis-je, autre chose » que mettre un mode de la raison au-dessus des autres mo- » des de cette même raison; car l'intuition immédiate est au- » dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la » raison : on a beau répudier la raison, on s'en sert toujours. » L'enthousiasme est donc un fait rationnel, qui a sa place » dans l'ordre des faits naturels et dans l'histoire de l'esprit » humain; seulement ce fait est extrêmement délicat, et l'en- » thousiasme peut aisément tourner à la folie. Nous sommes » ici sur la borne douteuse de la raison et de l'extravagance. » Voilà le principe universel, nécessaire et légitime de la phi- » losophie religieuse, des religions et du mysticisme, principe » qu'il ne faut pas confondre avec les égarements qui peuvent » le corrompre [1]. »

L' entusiasmo non è dunque nè più nè meno che l' inspirazione del nostro filosofo, cioè la potenza nativa della sponta-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.

neità umàna. Esso crea le rivelazioni, le religioni, ed è la fonte unica dell' autorità *assoluta* e *divina*, di cui sono investite. Tutti gli uomini ne partecipano fino ad un certo segno; ma il suo più alto grado è un privilegio di *pochi individui*, (cioè, per quanto io conghietturo, dei profeti e dei rivelatori), e di *certe circostanze* particolari. Queste sono ripetizioni delle cose già dette dianzi. Ma ciò che vi ha di pellegrino si è la sentenza, che *al poeta ed al prete non appartiene il saper quel che fanno*. Lascerò ai poeti il provvedere ai propri casi, e l' intendersela col nostro filosofo. Ma qnanto ai preti, chieggo licenza di chiedere, poichè lor si toglie la coscienza *di quel che fanno*, quali siano i fortunati che la posseggano in loro scambio. I filosofi, risponderà il sig Cousin, conforme a un suo pronunziato, che riferiremo nel capitolo seguente. Or siccome il sig. Cousin è filosofo, ne conséguita, ch' egli dee essere informato di *quel che facciano i preti*, vale a dire del vero senso del loro ministerio, e delle loro dottrine. La pretensione è piacevole e curiosa, e quanto ella sia fondata, il lettore può averne un saggio dal nostro ragionamento.

I passi dell' illustre Autore, che abbiamo sin qui ventilati, considerano la materia generalmente, e benchè sia manifesto dal loro tenore, che, non che escludere il culto cristiano co' suoi legittimi precessori, vi si riferiscono in modo particolare, tuttavia non ne fanno espressa menzione. Certamente non si dee aspettare da uno scrittore così guardingo e assegnato, come il sig. Cousin, ch' egli faccia dalla cattedra, o divulghi in sui libri una professione diretta, aperta, assoluta di razionalismo teologico, e collochi nominatamente fra le favole le religiose credenze, che regnano in Francia, e in tutto il nostro mondo civile. E qui, non che biasimare, lodiamo altamente il celebre Professore della sua prudenza; perchè il non credere alla divinità del Cristianesimo può essere talvolta più sventura, che colpa, in questa misera età; ma l' ostentare l' incredulità propria, come alcuni fanno, il propagarla coi discorsi e coi libri, l' innestarla negli animi teneri, e servirsi all' abbominevole proposito del

pubblico o del privato insegnamento, è follia o delitto gravissimo. Così avesse il sig. Cousin dissimulate anche meglio su questo punto le sue opinioni! Imperocchè, come abbiam veduto, egli non ha talmente occultato il suo pensiero, che non sia chiarissimo a ogni lettore dotato del buon senso più comunale; tanto che ci siamo creduti in obbligo di parlare, quando il tacere ci parrebbe maggiormente pericoloso. Che se egli avesse coperto le sue opinioni con un velo men penetrabile, ci saremmo guardati di sollevarlo, per non farci autori di scandalo, invece di rimediarvi. Non si aspetta a me l' incolparlo della inconsiderazione, in cui spesso trascorre; bensì loderollo di quella parte di riserva, che adopera. Ma se questa riserva lo impedì di dichiarare il suo pensiero con irriverente schiettezza; non lo ha però salvato dal discendere alcune volte ai particolari, e dall' accennare l' applicazione dei principii generici testè discorsi agl' instuti speciali della rivelazione. Infatti è spesso difficile l' evitare tali applicazioni, così per la natura del soggetto, che talvolta si maneggia, come per l' indole quasi estemporanea del parlar che si usa sulla cattedra. Tuttavia il lettore dee ricordarsi, che trattandosi di punti delicatissimi, la cautela abituale del professore non gli ha permesso che qualche rapido tocco; onde nei passi, che siam per citare, egli non dee aspettarsi la diffusione, e la chiarezza di quelli, che abbiamo allegati.

Le rivelazioni particolari sono tre, cioè la primitiva, la giudaica e la cristiana. Tutte e tre hanno ciò di comune, che furono fatte immediatamente a pochi uomini, e per modo speciale. Questa comunicazione diretta non piace all' Autore; il quale la ripudia, senza clausula, sotto il nome di misticismo. « Le mysticisme, » dic' egli, « consiste à substituer l'illu» mination directe à la révélation indirecte, l'extase à la rai» son, l'éblouissement à la philosophie. Je ne dis pas qu'il » n'y a point d'autre mysticisme que celui-là; mais tous les » genres de mysticisme se rattachent à l'illumination directe. » Le mysticisme et le rationalisme sont toujours en présence, » et selon que l'un ou l'autre l'emporte, la religion est raison-

» nable ou absurde [1]. » Qui si parla del misticismo in religione, e non solo in filosofia, poichè si dice che rende la religione *assurda*. Nè s' intende di parlare solamente dei discepoli, ma dei fondatori della religione stessa, poichè il culto *ragionevole* che si oppone al culto *mistico e assurdo*, è *il razionalismo*, che certo esclude ogni *illuminazione diretta*. Questa *illuminazione diretta* non è poi altro che la rivelazione e l' inspirazione sovrannaturale; poichè ella si contrappone alla *ragione* e alla *filosofia*, nelle quali consiste *la rivelazione indiretta*.

Non piace eziandio al sig. Cousin la rivelazione personale, e i portenti che talvolta l' accompagnano. Egli dice parlando dei traviamenti de' mistici: « On veut entendre la voix de l'es-
» prit; il tarde, on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient,
» messieurs, et l'on passe de la révélation rationnelle aux révé-
» lations directes et personnelles. On appelle, on écoute, on
» croit entendre; on a des visions et on en procure aux autres.
» On lit sans yeux, on entend sans oreilles; on commande
» aux éléments, sans connaître leurs lois, etc. [2]. » Egli è vero, che qui discorre in ispecie dei falsi mistici, e vi allude con alcuni dei particolari accennati; ma questa spiegazione mal si acconcia al passo seguente, dove parla dei difetti dell' entusiasmo: « Il arrive encore que ceux qui participent en un degré
» supérieur à cette révélation de Dieu faite à tous les hommes
» par la raison et par la vérité » (si noti bene, che secondo i principii generali dell' Autore questa rivelazion razionale è la sola vera, e si estende a tutte le religioni, senza eccezione di sorta), « s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été ré-
» fusée aux autres, non-seulement à ce même degré, mais en
» totalité et absolument; ils instituent dans leur esprit, à leur
» avantage, une sorte de privilége d'inspiration; et comme dans
» l'inspiration nous sentons le devoir de nous soumettre aux
» vérités que l'inspiration nous révèle, et la mission sacrée de

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 227.
[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4.

» les proclamer et de les répandre, nous allons souvent jusqu'à » supposer que c'est un devoir aussi pour nous, en nous sou- » mettant à ces vérités, d'y soumettre les autres, et de les leur » imposer, non pas en vertu de notre puissance, et de nos lu- » mières personnelles, mais en vertu de la puissance supé- » rieure de laquelle émane toute inspiration; à genoux devant » le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous vou- » lons aussi faire plier les autres sous ce même principe et le » faire adorer et servir au même titre que nous l'adorons et » que nous le servons nous-mêmes. De là l'autorité religieuse; » de là bientôt la tyrannie. On commence par croire à des ré- » vélations spéciales faites en sa faveur, on finit par se regar- » der comme un délégué de Dieu et de la providence, chargé » non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais » d'éclairer et de sauver bon gré mal gré ceux qui résisteraient » à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien » vite à la tyrannie de l'enthousiasme [1]. » Qui discorrendo generalmente e abbracciando tutti i casi, si nega ogni rivelazione diversa per la sua qualità da quella, che è a tutti comune; si pronunzia vano ogni *privilegio d'. inspirazione;* si ripete da un illusione, da una chimera, da una *follia* l' ardore e lo zelo dell' apostolato; si deduce dalle stesse fonti *l' autorità religiosa.* Si dirà sempre che l' Autore parla dei visionari e dei fanatici, non dei legittimi profeti e rivelatori? Ma questa differenza bisognava almeno accennarla; bisognava evitare di parlare in modo, che l' applicazione delle cose dette al Cristianesimo, non fosse meno ovvia e facile, che ad ogni altro caso.

In proposito delle opere prodigiose, con cui Iddio accompagna lo stabilimento delle rivelazioni particolari, abbiam già avuto sott' occhio il pensiero dell' Autore, per ciò che concerne le predizioni profetiche, parte così rilevante di quello straordinario, che legittima i principii della religione. Nel passo infrascritto egli parla anche dei miracoli : « Quand on prie, on

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.

» éprouve non-seulement le besoin, mais l'espoir d'obtenir » l'objet qu'on demande; ajoutez à ces sentiments naturels le » travail de l'imagination; vous verrez naître l'inspiration, » l'esprit de prophétie et le don des miracles. L'homme de» mande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir : en attendant la » réponse, il y pense, il la médite, et il la fait peu à peu lui» même; il se persuade ainsi qu'elle lui vient de la Divinité; le » voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, » quand on éprouve le vif désir de voir un objet absent, l'ima» gination, éveillée par l'énergie de la sensibilité, se met en jeu » et nous offre l'objet vers lequel notre âme tout entière as» pire, et l'on croit voir et toucher le produit de sa propre créa» tion. Voilà comment on arrive à s'attribuer le pouvoir des » miracles, c'est une crédulité naturelle : le premier corps de » prêtres qui a prédit l'avenir, qui a révélé les volontés des » dieux, qui a enfanté des prodiges, a été d'abord dupe de lui» même : il ne faisait pas, comme on l'a dit, de la superstition » à plaisir; il était de bonne foi, et c'est là ce qui faisait son » influence et son empire. Il parlait à des hommes disposés à la » même crédulité : sa confiance en lui-même s'en augmentait, » et sa puissance s'étendait ainsi de plus en plus [1]. » I difensori dei miti biblici non parlano altrimenti. L' Autore si scuserà forse col dire, che gli esempi, con cui corrobora le sue asserzioni, sono tolti dal paganesimo? Sì; ma le sue asserzioni sono generiche, e riferibili a ogni religione. Non v' ha incredulo al mondo così indiscreto, che prescriva l' esemplificare le frodi o le illusioni degli uomini con esempi tolti dagli Evangeli; egli basta, che discorrendo della gentilità si alluda al Cristianesimo.

« E quando all' uno accenna, all' altro mena. »

D' altra parte non v' ha persona veramente religiosa, che favellando dei falsi prodigii, e delle superstizioni procreate dalla ignoranza o dalla malizia degli uomini, parli in modo me-

[1] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier,* leçon 10, p. 92, 93.

nomamente applicabile a quelle verità sacrosante, per cui ogni buon Cristiano è pronto a spargere il suo sangue.

Considerate le basi della rivelazione in particolare, riandiamo i pochi cenni che si trovano nell' illustre Autore sulle tre principali epoche di essa. Ecco ciò ch' egli dice della più antica di tutte. « Messieurs, il en est du genre humain comme » de l'individu. Une révélation primitive éclaire le berceau de » la civilisation humaine. Toutes les traditions antiques re- » montent à un âge où l'homme, au sortir des mains de Dieu, » en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les » vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et » par la science incomplète des hommes. C'est l'âge d'or, » c'est l'Éden que la poésie et la religion placent au début de » l'histoire, image vive et sacrée du développement spontané » de la raison dans son énergie native, antérieurement à son » développement réfléchi [1]. » L' espressiva del sig. Cousin in questo luogo è abbastanza chiara. La *rivelazione primitiva che illustrò la culla della civiltà umana* non è altro che *la spontaneità della ragione nella sua energia nativa :* il negozio passò riguardo alla specie, nella stessa guisa che per l' individuo. Egli è vero, che *tutte le tradizioni antiche*, e quindi anche la Bibbia, raccontano la cosa diversamente; ma quêste narrazioni non sono che un *imagine viva e sacra* di quello spontaneo movimento. Cercate in esse, non mica *la storia*, ma solamente *la poesia* e *la religione;* che è quanto dire, parlando più alla semplice, non la verità, ma le favole che l' inviluppano. Il vero, la filosofia sola può darvelo; e ben s' intende, non ogni filosofia, ma quella dell' illustre Autore. Che se la frase : *tutte le tradizioni*, non vi bastasse per intendere la cosa in senso universale, e sognaste qualche eccezione, eccovi che lo scrittore accorre in aiuto vostro, e vi salva da un grosso errore, parlandovi di un certo *Eden*, che la *poesia* cospira colla *religione* a *collocare nel principio della storia*, e ponendolo in filza coll'

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

età dell' oro, la cui verità storica, ben sapete, non è molto autentica. La Genesi adunque (e conseguentemente tutta la Bibbia, se si vuol essere imparziale e nemico dei privilegi), non è più una storia, ma una poesia, come le scritture di Valmichi, e di Firdussi; di che, come vedete, s' accresce l' autorità e il valore del libro.

Considerato, come il sig. Cousin l' intenda della rivelazione primitiva, che è la base delle susseguenti, potete figurarvi presso a poco il concetto che si fa di queste. Egli tocca appena in pochi luoghi il Giudaismo; ma questi cenni, benchè rari e rapidi, hanno pur qualche pregio. Così, per esempio, egli vi dice, che « la race arabe, dont le peuple juif fait partie, est » une grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la » terre; elle a produit Moïse, qui est bien vieux, et qui pourtant dure encore; elle a donné le christianisme à l'Europe, » et plus tard, à l'Asie, Mahomet et la forte civilisation musulmane[1]. » Se aveste paura, che questo elogio fatto alla razza arabica (l' Autore vuol dir semitica, poichè gli Ebrei non furono mai Arabi) perchè ha *remué beaucoup*, producendo il Cristianesimo e Mosè, *che è molto vecchio*, pizzicasse di teologia, si aggiunge per assicurarvi, ch' ella produsse altresì Macometto; e l' Alcorano accresce il merito di avere partorito l' Evangelio e il Pentateuco. E la *forte civiltà musulmana* la valutate per poco? Quanto ella sia *forte*, ve lo dice la storia, sovratutto quella dei dì nostri. E l' Autore vi spiegherà, come si possa lodare il *forte incivilimento* di una setta, che altrove egli pone fra quelle, che « produisent... ici une dégradation » profonde, là une tyrannie sans bornes[2]. Ce ne sont pas là » de médiocres présents. » No sicuramente. « Mais enfin, » quelque belle, quelque grande, quelque énergique que soit » cette race, elle n'est pas seule en ce monde, et comme le » temps est venu de rapporter la religion même à la civilisa-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

» tion, le temps est aussi venu de substituer au peuple juif » l'humanité entière. Le cadre de Bossuet subsiste ; il ne s'agit » que de l'agrandir [1]. » Sarò io indiscreto o cavilloso, se in questo raziocinio sospetto qualche malizia? Il dire che il *tempo è giunto di riferir la religione stessa alla civiltà*, vuol dire, che i nostri buoni padri sognavano a credere, che la religione nella sua essenza non dipenda dall' incivilimento, e abbia un principio sovrumano; laddove ora si è scoperto, che la religione è un semplice portato della civiltà, e si dee riferire ad essa, come la parte al tutto, l' effetto alla sua cagione. Se il Bossuet considerò il Cristianesimo, e quindi il Giudaismo che lo preparò, come il centro della storia, se considerò gl' Israeliti come un popolo unico e privilegiato, perchè solo depositario del vero prima dei tempi evangelici, questa fu una preoccupazione di teologo; giacchè ora si sa, che tutta la specie fu investita di quella prerogativa, e che gli Ebrei furono un popolo come gli altri. Son io temerario in queste illazioni? Non sono esse consentanee alla dottrina dell' Autore esposta di sopra? Ma ascoltate : « Bossuet n'a tenu presqu'aucun compte de l'O» rient.... Cependant avant le temps où le peuple de Moïse » prend un caractère historique, il y avait derrière le golfe ara» bique, par-delà la Perse, des contrées dix fois plus vastes » que la Judée, dont la Judée n'avait aucune idée et igno» rait même le nom. L'Asie centrale avec ses populations et la » civilisation puissante et originale qu'elle a produite, était » inconnue au mosaïsme et lui est étrangère ; elle a eu son » développement indépendant. Les racines du mosaïsme sont » vieilles et profondes ; mais elles ne couvrent pas la terre » entière [2]. » Dunque vi fu un tempo, in cui *il popolo di Mosè* non ebbe *un carattere storico;* il che significa, che la storia del Pentateuco comincia colla mitologia, come affermano i bibliologi razionalisti di Germania, e che la Genesi è forse un imita-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
[2] *Ibid.*

zione dei *Purani* indici, secondo la bella opinione del Volney [1]! Altrimenti, come avrebbe potuto parlare di tempi anteriori ad un popolo, le cui *radici* non sono solamente *vecchie*, ma risalgono per una successione genealogica certa e non interrotta fino ai principii del mondo? Come avrebbe potuto discorrere della civiltà dell' *Asia centrale*, (si direbbe meglio australe o orientale, poichè nè l' Iran, nè l' India, nè la Cina non sono, che io mi sappia, nel centro del continente asiatico, e l'opinione di alcuni scrittori sopra una civiltà antichissima dell' Asia centrale, non ha fondamento), come di cosa più antica che i tempi storici degli Ebrei? Qual è il concetto che l' illustre Autore si fa della Bibbia, e come codice religioso, e come storia umana? Non sa egli, non esser meno contrario alla buona critica che alla sana fede, il supporla intarsiata di errori e di favole?

Ma se si vuole conoscere in modo più esplicito l'opinione del sig. Cousin sul Giudaismo, bisogna cercarla dove parla dello Spinoza. « Spinoza, » dic' egli, « calomnié, excommunié, per- » sécuté par les Juifs comme ayant abandonné leur foi, est » essentiellement juif, et bien plus qu'il ne le croyait lui- » même. Le Dieu des Juifs est un Dieu terrible. Nulle créa- » ture vivante n'a de prix, à ses yeux, et l'âme de l'homme » lui est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de » somme. (*Ecclesiaste*). Il appartenait à une autre époque du » monde, à des lumières tout autrement hautes que celles du » judaïsme de rétablir le lien du fini et de l'infini, de séparer » l'âme de tous les autres objets, de l'arracher à la nature où » elle était comme ensevelie, et par une médiation et une ré- » demption sublime de la mettre en un juste rapport avec » Dieu. » (Abbiam già potuto vedere, e vedremo ancor meglio più innanzi, qual sia questa mediazione e redenzione, secondo la mente del sig. Cousin). « Spinoza n'a pas connu cette

[1] *Rech. nouv. sur l'hist. anc.*, tom. I. — *OEuv. compl.* Paris, 1825, tom. V, p. 280, 281, note.

» médiation..... Oui, Spinoza est juif, et quand il priait Jé-
» hovah sur cette pierre que je foule, il le priait sincèrement
» dans l'esprit de la religion judaïque [1]. » Certo i Giudei di Amsterdam avrebbero qualche ragione di maravigliarsi, se udissero accusare i loro maggiori della scomunica lanciata contro il celebre apostata; se udissero dire, che l' autor del Trattato teologico politico, dova spianta le basi della storia e della rivelazione mosaica, l' autor dell' Etica, dove stabilisce il più rigoroso panteismo, *era essenzialmente giudeo,* e non aveva *abbandonata la loro fede.* Dunque, secondo il sig. Cousin, Mosè fu panteista, e il sig. Salvador [2] ha ragione d' imputar questa dottrina pestifera al promulgatore del decalogo, e del tetragramma? Dunque Mosè fu fatalista, disdisse a Dio le perfezioni morali, negò la creazione, negò la differenza tra il bene ed il male, poichè queste sono le opinioni dell' ateo olandese? Dunque nel Giudaismo non si aveva alcuna notizia di quella *redenzione sublime che lega l' uomo con Dio*? Ma se l' illustre Autore si fosse procacciata una diritta notizia della mosaica instituzione, avrebbe saputo, che in essa v' ha una parte pubblica, popolare, essoterica, allato a una dottrina più recondita, e per così dire acroamatica, e che la Bibbia e le tradizioni fanno buon testimonio di entrambe; che la relazione di tali due dottrine, che in sostanza ne formano una sola, è quella della figura al figurato; che i dogmi della mediazione e della redenzione, come gli altri misteri del Cristianesimo, appartenevano all' insegnamento interiore; che il vecchio testamento è pieno di allusioni a questi dogmi, e che senza di essi è inesplicabile; che il Dio de' Giudei non è nè più nè meno terribile di quello dei Cristiani; che la bontà, la clemenza, e tutti gli attributi più soavi della Divinità, sono espressi e pennelleggiati con sovrumana facondia in tutti i libri dell' antica alleanza; che se tuttavia la giustizia vendicatrice di Dio è messa, per così

[1] *Fragm. phil.*, tom. II, p. 165.
[2] *Hist. des inst. de Moïse*, part. 2, liv. 1, chap. 1.

dire, più in rilievo nella vecchia che nella nuova legge, e l'una può chiamarsi legge di timore, e l' altra di amore dal sentimento predominante, questo divario non risguarda la dottrina, ma soltanto l' economia dell' insegnamento, che vuol essere proporzionato al genio e ai bisogni di coloro che lo ricevono. La giudaica plebe rozza e testereccia, di *cuore incirconciso*, e di *dura cervice* [1], avea d' uopo principalmente di essere scossa e frenata dall' idea dei divini giudizi; ma questo non ha da far nulla col *Dio terribile* nel senso dell' Autore. Certo il Dio di Mosè, di Davide, e dei profeti, non è il dio crudele e distruttore degli Ammoniti, degli Scandinavi, degli Aztechi, e dei Sivaìti dell' India; non è il dio inconscio degli Spinoziani, che possiede una potenza smisurata e fatale, senza temperamento di bontà, nè di giustizia, nè di providenza verso le sue fatture. Non credo, che lo Spinoza orasse internamente al suo dio; poichè la preghiera è per ogni verso assurda nel suo sistema; ma certo, se pregava, è bestemmia il dire, che lo facesse *sinceramente, secondo lo spirito della religione giudaica*. Quanto si è poi alla citazione dell' Ecclesiaste, l' illustre Autore ci avrebbe fatto cosa grata, a indicar l' edizione della Bibbia, da cui ha tolto il suo testo.

Del Cristianesimo egli fa più espressa menzione. Qui egli accenna, che il Locke parlando del *Cristianesimo*, della *rivelazione*, della *fede*, « il n'entend pas une foi, une révélation » philosophique; cette interprétation n'appartient pas au » temps de Locke; il entend la foi et la révélation dans le sens » propre de la théologie la plus orthodoxe [2]. » Là si dichiara partigiano di questa *fede e rivelazione filosofica*, che è un trovato dei dì nostri, ripudiando, senza cerimonia e senza scrupolo, *la fede e la rivelazione nel senso proprio della teologia più ortodossa*. Non si possono intendere altrimenti le seguenti parole: « Le christianisme, messieurs, c'est la philosophie du peu-

1 Act. VIII, 31.
2 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 21.

» ple. Celui qui porte ici la parole est sorti du peuple et du » christianisme, et j'espère que vous le reconnaîtrez toujours » à mon profond, à mon tendre respect pour tout ce qui est » du peuple et du christianisme. La philosophie est patiente: » elle sait comment les choses se sont passées dans les généra- » tions antérieures, et elle est pleine de confiance dans l'ave- » nir : heureuse de voir les masses, le peuple, c'est-à-dire à » peu près le genre humain tout entier, entre les bras du » christianisme, elle se contente de lui tendre doucement la » main, et de l'aider à s'élever plus haut encore [1]. » Questo punto *più elevato,* a cui la filosofia, che *è paziente*, promette di condurci bel bello, se nol sapeste, è la filosofia medesima, come in poco d'ora intenderete. Non vi par egli che questo considerare il Cristianesimo come cosa bassa, come cosa del volgo e *delle masse,* che gli uomini abbandonano a mano a mano che sono in lena di salir più alto, sia un gran segno di rispetto? Perciò quando l' Autore vi farà l' elogio di questa religione, vi guarderete d' intenderlo in modo assoluto, e darete la tara opportuna alle sue parole. E avvertirete, che il Cristianesimo è una *religione razionale e idealistica*, che considera la natura *sous un point de vue idealiste ;* e che produce una filosofia dello stesso genere; ch' esso è senza dubbio superiore alle *religions naïves du premier âge de l'humanité* (che degnazione!) *qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité;* che appartiene alla classe delle *religions de l'esprit* (ci son dunque molte religioni *dello spirito*, molte religioni *in ispirito e in verità*), le quali « tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature, » parce que la preuve sur laquelle elles reposent sépare trop » la raison et la conscience des sens et de l'expérience [2]. » L'Autore non osa dire, che il torto del Cristianesimo è di escludere il panteismo, ma vel fa subodorare, accennandovi che *separa troppo Iddio dalla natura.* Non vogliate però inferire da ciò, che

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 25.

egli tenga il Cristianesimo per poca cosa, e non lo lodi in termini magnifici. « Le christianisme est la vérité des vérités, le » complément de toutes les religions antérieures qui ont paru » sur la terre; il est la meilleure des religions, et il les achève » toutes, par bien des raisons sans doute qui ne sont ni de » mon sujet ni de cette chaire, mais entre autres par celle-ci, » qu'il est venu le dernier, qu'il est la dernière des religions. » Or il impliquerait que la religion la dernière venue ne fût » pas meilleure que toutes les autres, qu'elle ne les embrassât » pas et ne les résumât pas toutes. Venue la dernière, elle se » lie à toutes les autres et par là à tous les siècles [1]. » Queste lodi sono peraltro più apparenti, che effettive. Se il sig. Cousin non voleva entrare in una materia estranea *al suo soggetto e alla sua cattedra*, poteva tacere; ma il porre il privilegio del Cristianesimo nell' *esser venuto l' ultimo*, e far della sua eccellenza un accidente di cronologia, è una lode molto equivoca, più degna di un muderì turco, perorante la causa di Maometto, che di un filosofo o teologo cristiano. Ed è una lode fondata sul falso; poichè il Cristianesimo, come rinnovamento della rivelazion primitiva, è il culto più antico che si trovi, e non sarebbe divino, se non fosse antichissimo. La prerogativa del vero nelle cose ideali, consiste nell' essere, non già *l' ultimo,* ma il primo. E perchè, di grazia, il Cristianesimo è ottimo, presupposto che sia ultimo? Perchè egli è *il compimento di tutto le religioni anteriori,* perchè *le termina*, *le abbraccia*, e le *riassume* tutte. Dunque l' Evangelio è il compimento del gentilesimo! Dunque il culto cristiano abbraccia e riassume quello degl' idoli e dei fetissi! E notate bene, che si parla di *tutte le religioni*, niuna eccettuata; e che il solo pregio che si concede in ispecie al Cristianesimo, è di essere un sunto, e come dire una sintesi di *tutte* le credenze anteriori, eziandio delle più turpi ed assurde. Cristo fu un eclettico, anzi, un sincretico in religione, come l' illustre Autore in filosofia. Non è adunque da meravigliare,

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.

se questi appunta il Bossuet di aver rappresentato il Cristianesimo, come *centro*, *misura*, e *scopo* della storia del genere umano [1], in vece di considerarlo, come l' epilogo dei culti che lo precedettero. E nello stesso modo ch' esso s' innesta sui culti anteriori, di cui è una trasformazione, dovrà nell' avvenir tramutarsi e pigliare una nuova forma. « Le christianisme était » dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de » bon et de grand; mais il y était sous les conditions du temps, » sous sa première forme, non sous sa forme unique, ni sa » forme dernière. Le moyen âge est le berceau du christia- » nisme; il n'en est pas la borne. Le christianisme est le fond » même de la civilisation moderne; ils ont la même destinée; » ils passent par les mêmes fortunes; et il fallait que lui-même » sortît des ténèbres et des liens du moyen âge pour se déve- » lopper et porter tous les fruits qui lui appartiennent [2]. » Non crediate mica, che qui si tratti di disciplina, e delle forme accidentali della religione; si tratta dei dogmi, del culto, della gerarchia, cioè dell' essenza di quella. Il Cristianesimo ha prese successivamente diverse forme, ugualmente legittime, secondo i tempi. Quella che fu immediata succeditrice del medio evo è il protestantismo; *l'ultima* di tutte, sarà la pretta filosofia. Vedremo più innanzi tal essere l' intenzione dell' Autore.

Il commendare il Cristianesimo dicendo, che è *la migliore delle religioni*, è anche una frase assai singolare. Chi oserebbe dire o scrivere, che la costituzione copernicana del mondo è il migliore dei sistemi astronomici? La verità non può chiamarsi *miglior* dell' errore, più che questo possa dirsi *peggiore* di quella. Se una cosa è *migliore*, rispetto ad un altra, il termine del paragone dee esser *buono* in sè stesso; e una dottrina è in tanto buona, in quanto è vera. Dunque se il Cristianesimo è *migliore* del politeismo, il politeismo dee esser buono e vero. Il solo divario sarà, che il primo conterrà in modo più esplicito,

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
2 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.

compiendole e *terminandole*, le bontà e le verità già possedute dal secondo, in modo meno distinto e perfetto. Il che s'accorda squisitamente coi principii generali dell' Autore già esposti, e con quelli che di corto esporremo. Il quale in un altro luogo replica gli stessi concetti, quasi nei medesimi termini, e parla così : « Messieurs, le christianisme, la dernière religion qui » ait paru sur la terre, est aussi et de beaucoup la plus par- » faite. Le christianisme est le complément de toutes les reli- » gions antérieures, le dernier résultat des mouvements reli- » gieux du monde ; il en est la fin, et avec le christianisme » toute religion est consommée. En effet le christianisme si peu » étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des » deux grands systèmes religieux qui ont régné tour à tour » dans l'Orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y » a de vrai, de sain et de sage, dans le théisme de l'Orient, » et dans l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la Grèce » et de Rome. La religion d'un Dieu fait homme est une reli- » gion qui, d'une part élève l'âme vers le ciel, vers son prin- » cipe absolu, vers un autre monde, et qui en même temps lui » enseigne que son œuvre et ses devoirs sont en ce monde et » sur cette terre. La religion de *l'homme-Dieu* donne un prix » infini à l'humanité [1]. » Questo encomio sarebbe bello e vero, se potessimo segregarlo dai principii dell' Autore. Ma quando il misterio dell' Uomo Dio si riduce alla condizion razionale comune a tutti gli uomini, a tutti gl' impostori e i forsennati del mondo, di che efficacia può essere per accrescere *il prezzo* dell' umana natura? Può dirsi con verità, che il Cristianesimo contiene *ciò che v' ha di vero, di sano, di sapiente* nelle gentilesche superstizioni, in quanto queste erano l' alterazione dei primitivi erudimenti, che furono dall' Evangelio rinnovati e adempiuti. Ma se invece di essere l'instaurazione divina di ciò che fu *a principio* [2], il Cristianesimo non è che una cerna umana

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] Matth. V, 17; XIX, 8.

delle religioni che lo precessero, svanisce il suo carattere particolare, e non ha maggior rilievo che il naturalismo italogreco filosoficamente interpretato dagli stoici, e dagli Alessandrini. Tal è infatti l' ultima e fatale conseguenza del razionalismo religioso professato dall' illustre Autore; cioè di annullare pienamente l' efficacia dell' instituto cristiano. Il che dovrebbe aprir gli occhi a coloro, a cui stanno a cuore almeno i progressi civili, e che inorridirebbero al solo pensiero di esautorare l' Evangelio di quel benefico principato, che da diciotto secoli esercita sull' intelletto e sui costumi degli uomini. Tutta la controversia, per gli amatori assennati della civiltà, si riduce a questo problema : qual è il sistema teologico che meglio avvalora l' autorità e la forza perfezionatrice dell' Evangelio, qual è quello che più le nuoce? La risposta non può essere dubbiosa, giacchè non è possibile l' imaginar una dottrina che sia più atta del cattolicismo a rinforzare, e del razionalismo teologico a debilitare, e ridurre al niente l' autorità di Cristo, e delle sue instituzioni.

La gravità e l' importanza del soggetto ci servirà adunque di scusa , se paresse a taluno, che questa minuta critica che andiamo facendo dei libri altrui, fosse un abusar la pazienza di chi legge, e uno scioperio di fatica e di tempo. D' altra parte l'ingegno, la facondia , e le altre condizioni del sig. Cousin danno una certa importanza alle sue dottrine, non solo in Francia, ma in Italia ed altrove. Quel modo di sentire in opera di religione che da quindici o vent' anni si va diffondendo nella prima delle dette province, quella miscredenza rispettosa e velata, che veste i sembianti della religione, e piglia anco, se occorre, le assise del santuario, molto più pericolosa della miscredenza nuda , schifosa , invereconda, che dominava nel secolo passato , fu trasportata di Germania, introdotta nelle scuole , nelle accademie, nei giornali, e nella folla dei libri volgari, per l' opera e l'esempio principalmente del nostro scrittore. La baronessa di Staël, Beniamino Constant, e altri men celebri autori, aveano già disposto il terreno a ricevere la sementa, quando

il sig. Cousin, compì l' opera, facendo, rispetto alle opinioni germaniche, ciò che il Condillac e gli enciclopedisti aveano effettuato in ordine al sensismo e al deismo inglese, dopo che il Voltaire ebbe spianata la via a queste dottrine. Il citare i libri francesi, in cui si è insinuato il veleno del razionalismo, sarebbe opera lunga, fastidiosa, e aliena dal mio soggetto; nè ci ristorerebbe la qualità degli scritti, per lo più infimi o mediocri. Il peggio si è, che le funeste dottrine risuonano sulle cattedre, e corrompono la nascente generazione; effetto tanto più deplorabile, quanto gli autori di esso sono per lo più uomini sinceri e amatori del bene, che si credono di fare una pia e santa opera, e di giovare alla civiltà, svellendo le poche pietre superstiti delle sue basi. Il sig. Damiron, per esempio, ne' vari scritti, indirizzati all' instruzione de' suoi alunni, ha adottata e amplificata la dottrina testè esposta del sig. Cousin, intorno all' origine e all' indole razionale della rivelazione; nega espressamente il peccato originale, e gli altri misteri cristiani; stabilisce un deismo vago, e indeterminato, e usa in questo proposito un linguaggio assai più aperto di quello del suo maestro [1]. Il sig. Jouffroy, che nell' analisi psicologica mostra un valor non volgare, preme le medesime orme; ripudia pure il dogma capitale dell' umana caduta [2]; fa professione di mero deismo; reca i culti e le rivelazioni, senza eccezione di sorta, a un origine naturale; ne altera l' essenza; e mostra su questi articoli (mi sia lecito il dirlo) tanta ignoranza de' fatti e leggerezza di discorso, che riesce meravigliosa in un uomo altronde accurato e giudizioso, oltre la consuetudine dei moderni autori [3]. Chi crederebbe, per esempio, che le seguenti parole siano potute uscire dalla sua penna? « On a tellement persuadé » à la raison humaine qu'elle était capable de tout et qu'elle

[1] Vedi l' introduzione, la conclusione, il supplemento, e il capitolo sulla scuola teologica, nel suo *Essai sur l'hist. de la phil. au XIXe siècle*, e nel suo corso di filosofia, il cap. 4 della morale, e la psicologia *passim*.

[2] *Cours de droit nat.* Paris, 1835, leçon 5, tom. I, p. 141, 142, 143.

[3] *Ibid.*, leçon 10, p. 277, *seq.* — *Mélanges phil.* Paris, 1838, *passim*.

» pouvait tout entreprendre ; on lui a tellement répété qu'elle
» était la seule autorité légitime, et que cela seul était vrai qui
» venait d'elle ; on a si complétement battu en ruine ce principe de croyance, qu'on appelle *révélation* , *foi* , *autorité ;*
» enfin toutes ces idées sont descendues si avant dans la société, et se sont si bien infiltrées partout et jusque dans les
» derniers rangs de la multitude, qu'il me paraît difficile qu'en
» France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle solution
» puisse se produire et s'accréditer sous la forme religieuse[1].
Certo, che lo stabilimento di una nuova religione sia impossibile al dì d' oggi, è cosa indubitata; ma non già per le cagioni accennate dall' Autore. Ancorchè la miscredenza fosse a cento doppi maggiore che non è, una credenza novella potrebbe nascere e stabilirsi fra pochi anni in tutta Europa; in prova di che, vedete, che la maggior parte degl' increduli sono inclinati alla superstizione. Niuna età ha più buon fondamento di promettersi un nuovo culto, che quelle in cui signoreggia la miscredenza; perchè l' empietà è uno stato innaturale e violento, che non può durare. Ma sapete perchè le innovazioni religiose non possono allignare oggidì? Perchè a malgrado dell' incredulità dominante, il Cristianesimo dura nel mondo, e sotto gli occhi di esso, una nuova religione non potrà mai mettere radice. Tal è la perfezione e la maestà dell' idea cristiana, anche al cospetto di chi l' impugna o deride, che ogni parodia religiosa è insussistente o ridicola. I Sansimonisti di Francia furono testè sterminati dal riso pubblico. Forse perchè i Francesi son diventati filosofi? Anzi, perchè nol sono abbastanza, nel senso che danno a questa parola. Non è già la ribellione verso la fede cristiana, ma all' incontro un residuo d' involontaria riverenza verso di quella, albergante tuttavia nell' animo dei rivoltosi, che rese e renderà sempre contennendo e ridevole ogni tentativo di questo genere. Se oggi, per un presupposto, la Francia tutta perdesse ogni memoria del Cristia-

[1] *Mél. phil.*, p. 439, 440.

nesimo, il Sansimonismo e ogni altra setta ancor più assurda, potrebbe stabilirvisi domani, a dispetto della filosofia e dei filosofi. L' uomo può negare l' ossequio volontario alla religione, e da questa facoltà dipende il supremo merito della fede; ma non può disdirgli un certo omaggio involontario, non può posporla a una larva di simbolo e di culto; come altri può chiuder gli occhi alla luce, ma non potrà mai confondere lo splendor del sole col lume di una facella. Il secolo in cui siamo è perciò ridotto a tale, che parlando generalmente, non vi ha via di mezzo possibile fra la fede cattolica e l' empietà assoluta. Tanta è l' eccellenza del Cristianesimo, che l' affermare in religione non può aver luogo fuori di esso, e chi lo ripudia è costretto ad appagarsi e a vivere di negazioni. L'Evangelio è una pietra di paragone che salva eziandio i suoi nemici dal confondere l' orpello coll' oro. Queste considerazioni ci fanno sperare, che il regno dell' empietà debba quando che sia aver fine; perchè senza religione non può sussistere il mondo. Il sig. Jouffroy è ridotto a contentarsi della filosofia, perchè un nuovo culto è impossibile, e l' antico, secondo lui, è distrutto; dove che, lo ripeto, se l' antico fosse veramente distrutto, il nuovo non sarebbe impossibile. *On a complètement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle révélation*, *foi*, *autorité*. Non si dee aver penetrato molto addentro nelle controversie religiose, se si crede cotesto; poichè chiunque conosca le ragioni delle due parti, sa che il contrario è vero. E se i più oggi nol sanno, ciò nasce, che nelle cose religiose l' ignoranza, o una scienza manca e superficiale, che è forse peggiore, non fu mai così universale come al presente, D' altra parte non si vuol confondere la fede, che è volontaria, con quella impressione del vero, che a niuno o a pochissimi è dato di svellere dal proprio animo. Imperocchè se la fede è perita, ne dura un certo germe nel cuor dell' uomo, che sotto i benigni influssi della Providenza potrà di nuovo fruttificare. Nè ci spaventi troppo il vedere che le empie dottrine siano *si bien infiltrées partout*, *et jusque dans les derniers rangs de la multitude*. Il male è certamente grande;

mà non è durevole; nè i Francesi da qualche tempo in qua si mostrano molto disposti a perseverare lungamente nelle stesse opinioni. Il sig. Jouffroy dee sapere meglio di noi, che su quella stessa cattedra, dov' egli parla nobilmente, al cospetto di un uditorio attento e docile alla sua facondia, di Dio, dell' immortalità, del libero arbitrio, e delle altre verità proprie di una filosofia generosa, risonavano forse, trenta o quarant' anni addietro, gl' ignobili e funesti delirii del materialismo e dell' ateismo; quando nei consessi accademici un uomo ingegnoso e dotto, giurava, Iddio non essere; e l' età folle applaudiva. Stima egli più malagevole alla scienza lo sbandire il frivolo razionalismo dei dì nostri, che l' ateismo del passato secolo? Il razionalismo sarà ripudiato dalla pubblica opinione come indegno di un filosofo, quando prima verrà seriamente esaminato. Allora conoscerassi, che il negare la realtà di un ordine sovrannaturale è tanto assurdo, quanto l' assumere di spiegar la natura, senza una mente creatrice e ordinatrice. Ma basti di ciò per ora. Non ho creduto fuor di proposito il menzionare una sentenza del sig. Jouffroy, che è il seguace più illustre dello scrittore, le cui dottrine sono il tema del mio libro, per dare un saggio del dominio ch' esse hanno ottenuto in Francia, e per confortare i buoni Italiani a guardarne la comune patria, e a serbare con sollecitudine la sacra eredità dei nostri maggiori.

CAPITOLO QUARTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA GENERALMENTE I MISTERI DELLA FEDE, VOLENDOLI RIDURRE A VERITÀ RAZIONALI.

Quando il germe del razionalismo teologico, che si conteneva negli scritti di Benedetto Spinoza, fu tratto fuori, esplicato e posto in luce da alcuni dotti e ingegnosi Tedeschi dell' età passata, la novità e la speciosità dell' errore lo mise in voga e gli procacciò il favore dell' universale. Nelle cose scientifiche ed

astruse è gran follia l'affidarsi alle apparenze: spesso la verità sembra falsa, anzi assurda, e l'error vero, e indubitato. Che di più bello e promettente a prima vista, che l' immedesimare insieme la ragione e la fede, la religione e la filosofia? Invece di travagliarci coi nostri buoni antichi a conciliare insieme questi due ordini, mantenendo pure la loro intrinseca diversità, non è più spedito e sicuro il farne una cosa sola? La religione si compone di storia e di dogmi, di portenti e di misteri. Mostriamo, che i portenti sono fatti naturali ornati di miti, che i misteri sono verità razionali vestite di simboli, e niuno che ammetta la storia, e la ragione, potrà più equamente ripugnare ai dettati della teologia. Questa è l' unica via per terminare l' antica guerra del Cristianesimo e dello spirito umano, l' unico compromesso che possa ridurli a concordia. Tali furono e sono le promesse del razionalismo; le quali bastano ad appagare coloro, che non vanno oltre la corteccia delle cose. Ma queste promesse non potevano verificarsi, qualunque fosse il valore di coloro che vi si adoperavano; perchè l' ingegno non può nulla contro la natura degli obbietti; nè vale ad alterare la loro essenza. Fra le verità razionali e le verità sovrintelligibili della rivelazione corre un tale intervallo, che non si possono confondere, e immedesimare, senza distruggerle. L' analogia che passa fra loro è imperfettissima; basta a darci una sufficiente contezza delle seconde, necessaria alla fede; non basta a trasformarle in intelligibili, perchè l' analogia, specialmente rimotissima, non è identità. I misteri d' altra parte o s' intendono a tenore delle formole rivelate e definite dalla Chiesa, senza alterarne e sforzarne il senso, o altrimenti; nel primo caso è impossibile il ridurli a verità di ragione; nel secondo, si riesce a un giuoco ridicolo, poichè si annullano quelle formole, senza le quali non si può ammetter mistero nè rivelazione. Se al dì d' oggi non si fa caso di questa impossibilità, e v' ha una folla di scrittori, che fanno a chi può peggio filosofare sugli arcani sacrosanti della religione, ciò succede, perchè costoro conoscono tanto i dogmi cristiani, quanto quelli del mondo lunare.

Rari teologi, che perdono il fiato a discorrere della Trinità e dell'Incarnazione, senza forse sapere il catechismo! Nelle umane discipline il voler ridurre a uno e mescere insieme i dissimili, facendo forza alla natura delle cose, arguisce angustia e leggerezza di mente, e gusta solo ai palati poco avvezzi di assaporar il vero. Il volere unificare le idee razionali e i misteri è in filosofia e in religione una matta impresa, simile a quella di que' fisici, che vogliono ridurre al moto, o a certe forze greggie, tutti i fenomeni organici e inorganici della natura. Lo dico con piena fiducia, il tempo non è lontano, in cui questi raffinatori di misteri saranno avuti nel medesimo concetto che ora si ha di que' psicologi, che volevano con leggi fisiologiche spiegare le facoltà e le operazioni dello spirito. I dogmi non conoscibili altrimenti che per via della rivelazione si debbono ammettere, secondo l' intendimento della parola rivelatrice e della Chiesa sua interprete: si debbono accettare in grazia della rivelazione, come in virtù dell' esperienza si presta fede alle cose sensibili. La ragione non ha diritto d' impacciarsene, come non può ragionevolmente dar opera a scoprire od indovinare, discorrendo *a priori*, le leggi e gli ordini naturali.

Abbiamo veduto nel precedente capitolo la sentenza del sig. Cousin, che riduce l' inspirazione e la rivelazione a quella spezie di cognizione primitiva e immediata ma naturale, ch' egli chiama spontanea, per distinguerla dalla cognizion riflessiva. Da questa dottrina conséguita, che la materia su cui la rivelazione e l' inspirazione si esercitano, e le cognizioni ch' esse procacciano, debbono essere meramente razionali; imperocchè, se racchiudessero qualche elemento che tale non fosse, bisognerebbe distinguere essenzialmente l' inspirazione dalla cognizione spontanea, o questa dalla riflessa; il che ripugna al sistema dell' Autore. La riflessione, che versa sulle verità già conosciute, compone la filosofia, come la spontaneità, che le apprende per un atto primitivo, dà origine alla religione: religione e filosofia comprendono sostanzialmente gli stessi veri, e gli esprimono sotto diversa forma, in cui consiste il loro solo

divario : l' una veste di simboli i dogmi contemplati dall' altra senza velo, nella loro nativa nudità e schiettezza. Ma la riflessione vince la spontaneità, in quanto, essendole posteriore, l' appura, la spiega, la giudica, determina e ordina la sua materia, chiarifica ciò che era oscuro, distingue ciò che era confuso, riduce allo stato di pretta idea ciò che dianzi era vestito d' imagini, e fa di quella massa disordinata un corpo giusto e regolare di scienza. Perciò la filosofia, che è l' opera della riflessione, soprastà alla religione, che è l' opera della spontaneità. Tali sono le dottrine che l' illustre Autore professa nei passi infrascritti, e che ho voluto sommariamente indicare per liberarmi dall' obbligo di accompagnarle con un lungo comento. Dopo le cose discorse, basterà il riferir tali luoghi, arrogendo solo qualche breve osservazione.

« Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au XIXe siè- » cle [1]. »

Il confonderle insieme non è miglior servigio. Che direste di un filosofo che mescolasse insieme la fisiologia e la psicologia? Altro è distinguere, altro è separare. Distingue gli oggetti, chi riconosce le loro differenze reali : gli separa chi gli mette in contraddizione gli uni cogli altri, o nega le attinenze reciproche. La scienza bambina confonde, la falsa separa, la vera e matura, distingue ed accorda i vari ordini delle cose. Ciò si fa in quasi tutte le umane discipline, e a questa sapiente distinzione si dee in gran parte attribuire lo stato florido in cui sono al presente. Perchè procedere altrimenti in filosofia e in religione? Non v' accorgete, che mescolandole insieme, in vece di condurle innanzi, le fate dietreggiare oltre i bassi tempi?

« Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme » intolérable [2]. »

Non è meno intollerabile il ridurre la teologia alla filosofia.

« La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 36.
[2] *Ibid.*

» ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que » la servante de la théologie [1]. »

Ma voi fate la teologia serva della filosofia. Vi par che questo sia equità? E che servitù è pel filosofo il non entrare nei misteri della religione, se questi non appartengono alla scienza ch' egli professa? Dunque la filosofia è serva, perchè non può intromettersi di fisica, di chimica, di matematica? A questo ragguaglio la servitù è inevitabile in ogni genere di scienza. Distinguete nelle scienze, come nella vita civile, la libertà dalla usurpazione. Quella si contenta dei diritti propri, questa invade i diritti degli altri, ed è la più gran nemica della prima.

« Laissons-leur à chacune une convenable indépendance [2]. »

Noi non chiediamo altro.

« Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine » est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas » besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion qui s'a- » dresse à tous les hommes manquerait son but si elle se pré- » sentait sous une forme que l'intelligence seule pût atteindre, » car alors ses enseignements seraient perdus pour les trois » quarts de l'espèce humaine [3]. »

Ma chi vi dice, che il divario che corre fra le verità religiose e le verità filosofiche, consista solo nella forma e non nella sostanza? Se siete voi, filosofo, che l' affermate, voi mettete la falce nella messe aliena, e togliete alla religione quella indipendenza che professate di rispettare. Bella indipendenza, che consiste nel disporre delle forme, mentre voi vi arrogate il diritto, anzi il privilegio, di giudicare delle cose, e governarle a vostro talento! Voi somigliate a uno, che si credesse di rispettare la libertà che hanno i cittadini di parlare e operare a lor modo, lasciando loro la facoltà di usare la lingua e le vesti che vogliono, ma obbligandoli ad esprimere appuntino i concetti,

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 36, 37.
2 *Ibid.*, p. 37.
3 *Ibid.*

e a far le cose volute da lui. Se poi credete, che la religione stessa confessi ciò che dite esser vero, saria bene che allegaste le sue testimonianze.

« Elle (la religion) ne parle pas seulement à l'intelligence, » mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à » l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incom- » parablement supérieure à celle de la philosophie, par la » multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agit. » Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénients » qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la » civilisation. A la lettre les religions sont les institutrices et » les nourrices du genre humain. C'est à elles qu'appartiennent » les temples, les places publiques, toutes le grandes influences, » la popularité, la puissance. Il n'en est point ainsi de la phi- » losophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence, et par conséquent » à un très-petit nombre d'hommes ; mais ce petit nombre » d'hommes est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les fonc- » tions de la philosophie et de la religion étant aussi différen- » tes, pourquoi donc se combattraient-elles [1] ? »

Se la religione non si contenta di questo assegnamento, convien dire che sia molto indiscreta. Ella ha i pargoli e la plebe da ammaestrare nell' abbicì della scienza : questa, e l' eletta della specie umana sono il retaggio della filosofia. L' Autore ve lo dirà ancor più chiaro :

« Toujours et partout les masses qui seules existent vivent » dans la même foi, dont les formes seules varient. Mais les » masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La vérité n'est » pas la science ; la vérité est pour tous, la science pour peu : » toute vérité est dans le genre humain, mais le genre hu- » main n'est pas philosophe. Au fond, la philosophie est l'a- » ristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa force comme » celle de toute vraie aristocratie est de ne point se séparer du » peuple..... La science philosophique est le compte sévère

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 37.

» que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas » faites....... L'humanité en masse est spontanée et non réflé» chie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle » lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une » forme ou sous une autre, selon les temps ou selon les lieux. » L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en » elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants » prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'hu» manité est la philosophie qui l'écoute avec attention, re» cueille ses paroles, les note pour ainsi dire ; et quand le » moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect » à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son gé» nie, et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La » spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion » est le génie de quelques hommes. La différence de la réfle» xion à la spontanéité, est la seule différence possible dans » l'identité de l'intelligence. Je crois avoir prouvé que c'est » la seule différence réelle dans les formes de la raison, dans » celles de l'activité, peut-être même dans celles de la vie : en » histoire c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses » semblables : d'où il suit que nous sommes tous pénétrés du » même esprit, tous de la même famille, enfants du même » père, et que notre fraternité n'admet que les dissemblances » nécessaires à l'individualité [1]. »

Se la filosofia è l' aristocrazia della specie umana, e i filosofi ne sono i nobili, gli uomini religiosi ne saranno la plebe, e così avremo un governo intellettivo perfettamente ordinato. Non vi par egli, che questo ordinamento a rovescio delle caste orientali, questa emancipazione delle classi laicali e filosofanti, per cui i *bramani* diventano i *parii* della società moderna, sia bello e degno della civiltà del secolo? La religione considera certo il volgo ed i piccoli, cioè i molti, e gl' infelici, come la parte più preziosa dell' umana stirpe, e si reca ad onore e a diletto l'e-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 79, 80, 81.

sercitare verso di essi ogni ufficio di ammaestramento e di conforto; ma non esime perciò *l'eletta,* cioè i filosofi, dall' ubbidienza de' suoi decreti. L'imperio della religione è universale, e uguale per tutti; ella non fa alcun divario dal dotto e dall' ingegnoso all' idiota, se non in quanto reputa i primi assai più colpevoli dell' ultimo, se non ascoltano la sua voce. In ciò consiste l' uguaglianza intellettiva dei Cristiani; la fede è *un giogo soave*, che dee essere comune a tutti, senza distinzione di sorta : l' ammettere due spezie di fede, l' una pei pochi e dotti, l' altra pei molti e semplici, è una sentenza ripugnante ai primi principii del Vangelo. La cognizione può e dee variare, secondo gl' individui, ma la fede è una per tutti. L'illustre Autore conserva in apparenza questa unità di fede, e la toglie in effetto. La conserva in apparenza, immedesimando per la sostanza il conoscimento spontaneo col riflesso : la toglie in effetto, subordinando la credenza dei molti alla speculazione dei pochi. E vedete che a suo parere *la filosofia* dopo di *avere ascoltato con attenzione l' umanità*, e *raccolte le sue parole*, gliele presenta acconce in modo, che questa *non riconosce spesso la propria opera*. O che sorta di fede è cotesta! Potreste assistere senza ridere a questa bella scena dei filosofi, che presentano i sacri misteri all' *umanità*, loro maestra, ma così trasformati, che *non sono riconosciuti* da essa? E quando ciò accada, che partito si dovrà prendere? Dovremo credere buonamente ai misteri, secondo che sono intesi dall' *umanità inspirata*, o ricevere il dettato dei filosofi, benchè non riconosciuto da quella? Chi avrà ragione in questa lite, i filosofi o il genere umano? Io non so che questa commedia abbia mai avuto luogo : so bene, che il sig. Cousin presenta nelle sue opere, non già all' *umanità*, ma a' suoi lettori i dogmi cristiani acconci per modo che *non saranno* certo *riconosciuti per* legittimi, se chi legge è cattolico. Ora a chi dobbiamo aderire in questo caso? Al sig. Cousin, o alla Chiesa? Nel resto la base di questa finzione piacevole è un guazzabuglio d' idee disparatissime. Distinguete di grazia le idee razionali dai misteri rivelati. Tutti gli uomini

hanno il germe delle prime; ma quanto ai secondi, se vorrete riceverli dall' *umanità*, destituita di aiuti sovrannaturali, potrete aspettarli molti secoli. Altrimenti vi converrà dire, che il selvaggio della California, della Magellania, e dell' Australia, sa in sostanza di teologia cristiana, quanto sant' Agostino e l' Alighieri. Che se la vostra spontaneità non potrà mai in eterno partorire la cognizione dei misteri, se questa viene unicamente dalla rivelazione, come volete che la riflessione, cioè la filosofia, giudichi di quello, che non si contiene nei dati su cui ella lavora, e infinitamente li supera?

Se l' illustre Autore, permettendo alla filosofia di rimestare a suo talento i misteri religiosi, e spogliarli del loro velo, libera in sostanza i cultori di quella dal giogo della religione, si può chiedere qual debba essere la sorte di questa nel corso dei tempi. A prima fronte, siccome la religione è il solo patrimonio della moltitudine, pare che debba essere perpetua, nè possa mai giungere un età in cui ella sia priva affatto di adoratori. E ciò sembra indicarsi dall' Autore dove dice così: « La » spontanéité..... est le phénomène qui donne naissance im- » médiatement à la religion, et qui indirectement, par la ré- » flexion qui s'appuie sur elle, contient et engendre la philoso- » phie. Ainsi en abordant la spontanéité, la réflexion se place » à la source même, et sur la limite de la religion et de la » philosophie; par là elle opère donc une sorte de compromis » entre la religion et la philosophie [1]. » Ma questo compromesso, come ivi dichiara è *il misticismo*, che di sua natura è transitorio e difettuoso, nè può costituire la condizione stabile della scienza. Cerchiamo altrove la significazione del suo pensiero.

« Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réfle- » xion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie. » La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits » de la pensée humaine........ La religion précède, vient en-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 4.

» suite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intui-
» tion spontanée, de même la philosophie a pour base la reli-
» gion; mais sur cette base elle se développe d'une manière
» originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la
» pensée : partout vous verrez des religions et des philoso-
» phies, partout vous les verrez distinctes : partout vous les
» verrez se produire dans un ordre invariable, partout la re-
» ligion paraît avec les sociétés naissantes, et partout à mesure
» que les sociétés se développent, de la religion sort la phi-
» losophie [1]. »

Dunque quando la società sarà competentemente *sviluppata*, la religione cesserà, e la filosofia sottentrerà in tutto il suo dominio. Allora tutti i mortali saranno filosofi, e si potrà mettere in atto la repubblica di Platone. Questa idea del regno assoluto e futuro della filosofia dee essere molto cara ai sapienti moderni, poichè la trovo ripetuta in moltissimi libri, ed è uno di quei luoghi comuni che corrono pei giornali.

« Mais, messieurs, comment la philosophie sort-elle de la
» religion? Puisque la religion et la philosophie représentent
» dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la
» même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer
» l'une de l'autre, et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire
» aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il sem-
» ble que la religion, comme une bonne mère, devrait con-
» sentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie,
» quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité; et que de son
» côté la philosophie, en fille reconnaissante, tout en reven-
» diquant ses droits, et en en faisant usage, devrait être, pour
» ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers
» la religion [2]. »

Dunque, quando il genere umano sarà divenuto maggiore, la *sua buona madre* dovrà esentarlo dal carruccio, e lasciarlo

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] *Ibid.*

camminare colle proprie gambe. E se la religione indugierà questa condiscendenza legittima, potrà succedere, che *la figliuola riconoscente* usi verso di essa quel buon tratto, che Macrone fece in grazia di Caio a Tiberio decrepito, perchè non si affrettava di morire [1]. Direte forse, che il genere umano non sara mai per uscire di tutela? In tal caso vi lascerò accapigliare coi fautori del progresso continuo.

« Non, messieurs, il n'en va point ainsi. Que dit l'histoire?
» L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée
» se manifeste sur ce théâtre du temps et du mouvement,
» par une opposition qui elle-même éclate par des déchire-
» ments........ Partout vous voyez la religion essayer de pro-
» longer l'enfance de la philosophie, et de la retenir en tutelle;
» et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en ré-
» volte contre la religion et déchirer le sein qui l'a nourrie [2]. «

Questo discorso generico sulla pugna della religione colla filosofia, senza distinguere le cose gli uomini ed i tempi, vorrebbe molte considerazioni. Certo Socrate messo a morte dalla superstizione de' suoi tempi per aver voluto rinnovare il monoteismo antico [3], e il Vanini arso vivo per averlo negato o alterato fra le popolazioni cristiane, non sono due martiri che appartengano alla stessa schiera. Se si parla dell' Europa cristiana, la discordia tra la religione e la filosofia, fu quasi sempre causata, non mica dalle ingiuste pretensioni della prima, ma dai tentativi della seconda per sottentrare in suo scambio. Perciò se si dà alla religione il primo torto, e le si imputa di aver voluto *prolungare l' infanzia della filosofia*, questo vuol dire, secondo il vostro linguaggio, che quando la filosofia veste

1 Tac., *Ann.*, VI, 50.

2 *Loc. cit.*

3 La filosofia del sig. Cousin, che giustifica ogni successo, perchè confonde il fato colla Providenza, dà ragione ad Anito e Melito contro il savio ateniese. Vedi *OEuv. de Platon*, tom. I, p. 55 *seq.* — *Nouv. fragm.*, p. 151 *seq.* I suoi argomenti sono presso a poco quelli, che il Gibbon mette in opera, per difendere i persecutori dei Cristiani.

la toga virile, la sua madre per ben governarsi dee pigliar congedo, e ritirarsi dal consorzio degli uomini.

« Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philoso-
» phie se lient intimement, coexistent, sans se confondre,
» et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments
» de la même pensée [1]. »

Dite che nell' anima del vero filosofo, la religione non è che la filosofia (vestita, se così vi piace, di un abito che si lascia all' uso del volgo) [2] ed esprimerete più propriamente il vostro pensiero.

« Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre.....
» Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne
» l'enfante que dans la douleur ; toujours la philosophie suc-
» cède à la religion, mais elle lui succède dans une crise plus
» ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les
» lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que
» la philosophie sortît constamment victorieuse [3]. »

Se la filosofia è *costantemente vittoriosa* nel suo conflitto colla religione, questa dee essere costantemente disfatta, e perire, e ciò in virtù delle *leggi eterne per cui si sviluppa il pensiero*. Ecco l' augurio che tacitamente si fa al Cristianesimo, il quale non potrà certo contrastare all' ordine *costante* delle cose, e alle *leggi eterne*. Esso dunque dovrà aver fine; ma quando? Quanto gli rimane tuttavia da vivere? Si può credere che non moltissimo; perchè il conflitto è cominciato più di un secolo fa, e dura tuttavia la *crise plus ou moins longue*, che è come l' agonia annunziatrice della sua morte. Io confesso di essere tranquillissimo sulla perpetuità del Cristianesimo, e di non consentire in nessun modo ai pronostichi (dovrei dir timori o speranze?) dell' illustre Autore. Due cose basterebbero ad assicurarmi; l' una il vedere che

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

[2] Un Francese potrebbe dire, che, secondo la dottrina del sig. Cousin, *la religion est la philosophie en blouse*, ovvero *en casquette*, che è tutt' uno.

[3] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.

il fiorire e lo scadere delle scienze speculative, e della cultura morale della società, (che sono le due parti più nobili del pensiero e dell' azione umana) è proporzionatissimo al fiore e al decadimento della religione. Chi non è persuaso di questo, chi non vede, che la filosofia, le lettere, la virtù morale e civile degli uomini, tuttociò che aggrandisce veramente gl' individui e le nazioni, è da un secolo in qua in uno stato di manifesta declinazione che va tuttavia crescendo; chi non prevede, che continuando a studiare ed a vivere come si usa al dì d' oggi, a malgrado di alcuni progressi accessorii e parziali, fra non molte generazioni, l' Europa tornerà barbara, preghi Iddio che lo faccia sano degli occhi e dell' intelletto. L' altra, si è il leggere nelle istorie che la religione non si è mai spenta, e che in quelle *crisi* di cui parla l' Autore, non toccò a lei ma alla filosofia la sorte della sconfitta. La buona filosofia vinse e vincerà sempre le eresie, ma la filosofia ribelle fu e sarà sempre vinta e sterminata dalla religione. Il che non succede senza ragione grande; perchè il vero solo può vincere: ora la filosofia che combatte le eresie è vera, quella che pugna contro la religione è falsa. E quando dico eresie, intendo generalmente ogni alterazione umana dei divini insegnamenti, e quindi ogni setta corrompitrice della rivelazione, sia che questa si consideri ne' suoi ordini primitivi o nel rinnovamento cristiano. Il politeismo italogreco, il Sivaismo indico e tutte le superstizioni gentilesche furono vere eresie, e i filosofi prevalsero contro molte di esse, ritirando in qualche parte le credenze degli uomini verso i loro principii, e instaurando, benchè imperfettamente, l' ortodossia primitiva.

« Elles (la religione e la filosofia) servent toutes deux l'es-
» pèce humaine, chacune à sa manière et selon les formes
» qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et crimi-
» nelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer
» la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des
» cours de métaphysique. D'un autre côté, la religion ne peut
» détruire la philosophe; car la philosophie représente le droit

» sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se ren-
» dre compte de toutes choses. Une théologie profonde, qui
» connaîtrait son véritable terrain, ne serait jamais hostile à
» la philosophie, dont à la rigueur elle ne peut se passer; et en
» même temps une philosophie qui connaîtrait bien la nature
» de la philosophie, son véritable objet, sa portée et ses li-
» mites, ne serait jamais tentée d'imposer ses procédés à la
» théologie. C'est toujours la mauvaise philosophie et la mau-
» vaise théologie qui se querellent [1]. »

Forse la cattiva filosofia, e la buona teologia possono essere amiche? E che importa alla teologia, se la filosofia non le vuole *imposer ses procédés*, vale a dire se le permette di parlar come vuole ne' catechismi, ne' seminarii, e ne' templi, quando ella dal suo canto distrugga ciò che l' altra edifica? Se nelle università e nelle accademie, nella copia innumerabile dei giornali e dei libri, si guastano e manomettono a ludibrio d' ingegno gl' insegnamenti delle scuole cristiane? Chiamate questo un rispettare la religione? Credete, che per rispettare la religione, basti il non chiudere la bocca a' suoi ministri? Se gl' ignoranti di fisica e di chimica si mettessero a stampar de' libri e leggere dalle cattedre sopra queste materie, tirando a sè i più ignoranti di loro, vi parebbero mantenitori del rispetto dovuto a cotali scienze? Che concetto si fa il sig. Cousin della religione, se la giudica condiscendente fino a questo segno? E il lodarla, il difenderla a questo modo, non è un burlarsi di essa? Certo che la teologia ama, favorisce, osserva la buona filosofia, e se ne vantaggia, come questa si giova della religione. Ma la buona filosofia non è quella, che vuole *se rendre compte de toutes choses*, cioè delle cose che non le appartengono. E notate, che *se rendre compte* non vuol già dire, in questo luogo, conoscere i motivi in cui si fonda la ragionevolezza della fede; al che basta il retto senso di tutti gli uomini, e può esser utile, ma non è necessaria la filosofia. L' Autor vuol dire, che la ra-

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 37, 38.

gione dee trasformare in verità meramente filosofiche i misteri rivelati. Ecco, che egli medesimo ve lo dichiara :

« Le Christianisme est le berceau de la philosophie mo-
» derne, et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité ca-
» chée sous le voile des images chrétiennes [1]. »

I dogmi cristiani, rimosso l' elemento filosofico, non sono adunque altro che imagini : le idee rivelate sono meri fantasmi.

« Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure
» dans les âmes de nos enfants et y déposent les germes de
» toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la philosophie elle-
» même y trouveront les plus précieux avantages ; mais il ne
» faut pas prétendre que jamais la raison n'essaie de se rendre
» compte de la vérité sous une autre forme que celle-là. Ce
» serait méconnaître la diversité et la richesse des facultés hu-
» maines, leurs besoins distincts et la portée légitime de
» ces besoins ; ce serait s'opposer à la marche nécessaire des
» choses [2]. »

Il *rendiconto* di cui parla l' illustre Autore è dunque una vera trasformazione filosofica. *Il diritto sacro e il bisogno invincibile della ragione umana* richieggono questa trasformazione : la religione è il latte nutritivo de' bamboli, non può essere il cibo degli uomini. Il pretendere il contrario, e mantenere il Cristianesimo qual è, qual è stato finora, è un *opporsi all' andamento necessario delle cose*. Io credo al contrario, che sia un opporsi all' andamento necessario delle cose il voler sostituire al Cristianesimo una dottrina senza base e senza costrutto, nata ieri, e destinata probabilmente a far ridere i nostri nipoti.

« Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie
» attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et
» tout en maintenant son indépendance avec une fermeté iné-
» branlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle, l'al-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 38.
[2] *Ibid.*

» liance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait d'ailleurs
» une philosophie bien superficielle que celle qui serait em-
» barrassée du Christianisme. Par là elle s'avouerait elle-même
» atteinte et convaincue d'une manifeste insuffisance, puis-
» qu'elle ne comprendrait pas et ne pourrait expliquer le plus
» grand événement du passé, la plus grande institution du
» présent [1]. »

Certo, che la filosofia di certi moderni non sarà mai *imbarazzata dal Cristianesimo*, poichè colla sua alchimia e colla sua disinvoltura, può convertire in ferro ed in piombo il più prezioso metallo. Ma la vera filosofia non può dilettarsi di tali opere; nè aspira a *spiegare*, cioè a penetrare l' impenetrabile, ma ad appurarne la realtà, come dogma rivelato. Ella riconosce l' esistenza della rivelazione, come ammette quella della natura sensibile, e si ferma in ambedue i casi ai dati manifesti che verificano il fatto, senza voler entrare nella sua essenza. Lo *spiegare*, nel senso dell' Autore, il sovrannaturale, non ispetta maggiormente al filosofo, che lo spiegar la natura; e come per ottenere al possibile la cognizione di questa si ricorre, non al filosofo, che non ha che farci, ma al fisico, al chimico, al naturalista; così per avere quella maggior contezza che si può dell' ordine sovrannaturale, non si dee interrogare la filosofia, ma la religione. Ogni altro metodo ripugna all' indole del soggetto. La filosofia non dee intromettersi di ciò che appartiene solamente alla rivelazione, come la teologia non dee occuparsi di ciò che appartiene solamente alla ragione umana. In questi termini consiste la sola *alleanza* possibile fra le due scienze. Ogni altra lega non sarebbe *naturale*, perchè contraria alla natura delle cose, e funesta all' una o all' altra disciplina. La Chiesa è così capace di questa verità, che non solo non ha mai comportate le usurpazioni dei falsi filosofi, ma combatte eziandio occorrendo quelle dei cattivi teologi, e difende contro di essi i diritti legittimi della filo-

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 38.

sofia. Quando in tempi poco lontani, alcuni illustri difensori della religione, mossi da soverchio zelo, credettero di giovare alla loro causa, svellendo le basi della ragione e piantando la fede sullo scetticismo, l' episcopato francese e la Santa Sede riprovarono questa dottrina. Tanto è sapiente la Chiesa cattolica, e lontana da ogni ombra di esagerazione! Tanto è aliena dall' *assalire* e dal *calunniare* la filosofia, secondo che voi parete imputarle, come se questa, anzichè la religione, avesse da più di un secolo giuste ragioni di querela! Ma se volete che la religione, oltre al rispettare la filosofia legittima, rinneghi sè stessa, e tradisca il sacro deposito in mano de' suoi nemici; se volete che renda vano e metta in pericolo o atterri colle proprie braccia ciò che voi confessate essere *il più grande avvenimento delle età passate, e la più grande instituzione presente;* se tali sono i patti che proponete per collegarvi seco, le vostre lusinghe e le vostre minacce saranno indarno. Se voi manterrete *l' indipendenza*, o piuttosto la licenza della filosofia *avec une fermeté inébranlable*, la religione non sarà debole nel difendere i propri diritti, e si conforterà pensando, che le promesse di Cristo furono fatte, non ai filosofi, ma alla Chiesa.

« A quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement » l'homme à son auteur? A la condition inhérente à tout » culte, de présenter ces rapports si obscurs de l'humanité et » du monde à Dieu sous des formes extérieures, sous de vives » images, sous des symboles. Parvenue là, sans doute l'hu- » manité est arrivée bien haut; mais a-t-elle atteint sa borne » infranchissable? Toute vérité, c'est-à-dire, ici, tous les » rapports de l'homme et du monde à Dieu sont déposés, je » le crois dans les symboles sacrés de la religion. Mais la » pensée peut-elle s'arrêter à des symboles? L'enthousiasme » après avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et » dans le culte entrevoit Dieu encore. La foi s'attache aux » symboles; elle y contemple ce qui n'y est pas, ou du moins » ce qui n'y est que d'une manière indirecte et détournée; » c'est là précisément la grandeur de la foi, de reconnaître

» Dieu dans ce qui visiblement ne le contient pas. Mais l'en-» thousiasme et la foi ne sont pas, ne peuvent pas être les » derniers degrés du développement de l'intelligence humaine. » En présence du symbole, l'homme, après l'avoir adoré, » éprouve le besoin de s'en rendre compte. Se rendre compte, » messieurs, se rendre compte, c'est une parole bien grave » que je prononce. A quelles conditions en effet, se rend-on » compte? A une seule : c'est de décomposer ce dont on veut » se rendre compte, c'est de le transformer en pures concep-» tions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou faus-» seté desquelles il prononce. Ainsi à l'enthousiasme et à la » foi succède la réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont » pour langue naturelle la poésie, et s'exhalent en hymnes, » la réflexion a pour instrument la dialectique ; et nous voilà, » messieurs, dans un tout autre monde que celui du symbo-» lisme et du culte. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là » la philosophie a été créée [1]. »

La filosofia adunque esercita sui dogmi religiosi tre sorti di operazioni : 1° gli scompone ; 2° gli trasforma in meri concetti ; 3° ne esamina il valore, pronunzia sulla verità o falsità loro, e conseguentemente mette in dubbio se siano veri, prima di averli esaminati. Che spezie di dogmi siano per uscire da questo lambicco, ciascun sel vede. Il sig. Cousin, che ha certamente qualche esperienza della natura e delle cose umane, come può credere, che con un tal sistema la religione e la filosofia stessa possano durare nel mondo? Come può far buono nelle materie più astruse e difficili un processo metodico, che sarebbe impraticabile nella stessa morale? Non s' accorge che a forza di sublimare la filosofia, investendola di un potere assoluto su tutte le cose, la si renderebbe funesta, se non fosse impossibile e ridicola ?

« La pensée ne se comprend qu'avec elle-même, comme, au » fond, elle ne comprend jamais qu'elle-même. Ce n'était

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

» qu'elle encore qu'elle comprenait dans les sphères inférieures
» que nous avons parcourues ; mais elle se comprenait mal ,
» parce qu'elle s'y apercevait sous une forme plus ou moins
» infidèle ; elle ne se comprend bien qu'en se ressaisissant elle-
» même , en se prenant elle-même comme objet de sa pensée...
» La pensée ne peut donc dépasser la limite que nous venons
» de poser ; mais elle tend nécessairement à l'atteindre ; elle
» aspire à se saisir , à s'étudier sous sa forme essentielle : tant
» qu'elle n'est pas parvenue jusque là, son développement est
» incomplet. La philosophie est ce complet développement de
» la pensée [1]. »

Questo discorso , che riposa sui principii panteistici di Giorgio Hegel , non è difficile ad essere confutato. Nella cognizione immediata e diretta l' oggetto del pensiero non può essere il pensiero medesimo, ma qualche cosa differente da esso. Il pensiero è lo strumento, ma non la materia o vogliam dire l' oggetto della filosofia, salvochè in una sua parte assai secondaria , cioè nella psicologia , dove il pensiero mediante la riflessione considera e studia sè stesso. Ma nell' ontologia , che è la cima della scienza filosofica, e negli altri suoi rami , l' oggetto in cui la scienza si travaglia, distinguesi dallo strumento scientifico , e l' immedesimare , secondo l' avviso dell' Hegel , l' uno coll' altro , sarebbe un ipotesi gratuita , ancorchè non ripugnasse alla natura delle cose. Ora gli oggetti pensabili essendo diversi , ne nascono diverse ragioni di scienze, come la filosofia , la fisica , la matematica, che si differenziano per la varietà della materia in cui versano , e non mica per lo strumento scientifico, che è un solo a tutte comune. De' quali oggetti non ve ne ha alcuno che possa tramutarsi nel pensiero, o confondersi con esso , e colla *sua propria forma,* se si eccettua quello della psicologia , che non occupa certamente , (sia detto con buona pace del sig. Cousin), il primo grado nelle scienze speculative. Che se vi ha un triplice ordine di realtà obbiettive

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

indipendenti dallo spirito, e naturalmente conoscibili, in cui l' enciclopedia umana si esercita, perchè ripugnerà l' ammettere una quarta sfera di oggetti, apprensibili coll' aiuto della sola rivelazione, e di certe analogie dedotte dalle cose naturali? Se ciò abbia o non abbia luogo in effetto, dipende da una quistione di fatto, cioè dall' esistenza della rivelazione. Ma ad ogni modo egli è certo, che se risplende agli uomini questo lume sovrannaturale, le realtà obbiettive che ci manifesta, non potranno essere ridotte alla forma cogitativa, com' è impossibile il recarvi gli oggetti propri delle altre discipline, dalla psicologia in fuori. D' altra parte non è meraviglia, se i razionalisti si sforzano di trasfigurare le verità rivelate, e di ridurle alla forma del pensiero, poichè hanno tentato di far lo stesso riguardo alle verità naturali, in cui le fisiche e le matematiche si aggirano. Che frutti abbia portati questo idealismo panteistico, e quella che chiamasi *filosofia della natura*, e che vantaggi ne abbia ricavati il vero e sodo sapere, il lettore forse non lo ignora, e qui non occorre il cercarlo.

« La philosophie est le culte des idées et des idées seules; » elle est la dernière victoire de la pensée sur toute forme et » tout élément étranger; elle est le plus haut degré de la li» berté de l'intelligence. L'industrie était déjà un affranchis» sement de la nature; l'État un affranchissement plus grand; » l'art un nouveau progrès; la religion un progrès plus su» blime encore; la philosophie est le dernier affranchissement, » le dernier progrès de la pensée [1]. »

Se la parola *idea* si piglia in senso obbiettivo e platonico, si può dire con verità che *le idee* sono l' oggetto, almen principale, della filosofia. Ma le idee in questo caso sono l' oggetto del pensiero, e non il pensiero medesimo, e si distinguono realmente da esso, benchè abbiano seco una congiunzione particolare, la cui ricerca non fa al presente proposito. La libertà poi e *la franchigia* del pensiero non consiste mica nel rendersi

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

indipendente da tutti gli *elementi* che gli sono *stranieri* (se per *istraniero* s' intende *distinto*), ma da' que' soli elementi che non debbono signoreggiarlo. Ora tali sono tutti gli elementi non ideali; perchè l' Idea è il solo legittimo padrone dello spirito. E siccome il pensiero non è l' Idea, ne segue, che il pensiero per esser franco e signore, non può riposarsi in sè stesso, non può considerarsi come il legislatore di sè medesimo, ma dee innalzarsi al vero ideale, e riconoscerne l' autorità suprema. Il sig. Cousin erra pertanto in due modi; prima, nel confondere panteisticamente il pensiero coll' Idea; poi nel credere che la franchigia del pensiero sia riposta nel non dipendere che da sè medesimo; pessimo genere di servitù. La filosofia affranca veramente il pensiero dalla natura, se lo solleva alle verità ideali; ma ella non può affrancarlo dalla religione, poichè l' oggetto di questa è ideale, come quello della filosofia. Il solo divario che corre tra l' una e l' altra, riguarda il modo della conoscenza, non la perfezione dell' oggetto conosciuto: l' Idea rivelata è assoluta, come la razionale, e perciò non manco di essa, legittima comandatrice dello spirito umano; ma l'una non è come l' altra naturalmente conoscibile. Questa diversa relazione dell' Idea verso il nostro conoscimento, non può influire sull' imperio legittimo derivante dalla sua natura; e però la religione e la filosofia essendo uguali per la loro dignità obbiettiva, non si può considerar la seconda, come *un affrancamento* dalla prima. La filosofia aggiunge l' elemento intelligibile suo proprio all' elemento sovrintelligibile della religione, ma non può annullare, nè trasformare, nè alterare in alcun modo questo secondo elemento, la cui realtà e autorità obbiettiva non è minore di quella dell' altro. L'*affrancamento* di cui parla l'illustre Autore consiste nel negare il sovrintelligibile per sostituirvi l' intelligibile mero e pretto quale ce lo dà la ragione; ma che guadagno si cava da questo procedere? È egli un arricchire la filosofia, l' impoverire, e ridurre al nulla la rivelazione? Se le spoglie della religione accrescessero il patrimonio filosofico, l' opera potrebbe meritar qualche scusa; ma

poichè ciò che si perde dalla religione, non si acquista dalla sua compagna, e questa non si rimane nè più nè meno di quel che era prima, il tentativo dei razionalisti è irragionevole per ogni verso. La filosofia non potrà mai possedere altro che le idee razionali; alle quali se voi riducete i misterii rivelati, voi distruggete la fede, senza che la ragione faccia alcun nuovo acquisto. Impoverite bensì l' uomo, che non è solamente filosofo, ed è assai men da natura filosofo che religioso; poichè di due capitali preziosissimi ch' egli possiede, dico la ragione e la rivelazione, voi gliene lasciate un solo, gli lasciate quello, che per la debolezza dell' umana natura, è meno atto a felicitarlo, e a renderlo migliore.

« L'artiste ne doit pas avoir son secret; il ne devient philo- » sophe qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de la » religion; dans ses saintes images, dans ses augustes ensei- » gnements, elle contient toute vérité; aucune ne lui man- » que; mais toutes y sont sous un demi-jour mystérieux. C'est » par la foi que la religion s'attache à ses objets, c'est la foi » qu'elle provoque; c'est à la foi qu'elle s'adresse, c'est ce mé- » rite de la foi qu'elle veut obtenir de l'humanité; et c'est en » effet un mérite, c'est une vertu de l'humanité de pouvoir » croire à ce qu'elle ne voit pas dans ce qu'elle voit. Mais il » implique que l'analyse et la dialectique aient précédé les » symboles et les mystères. La forme rationnelle est néces- » sairement la dernière de toutes......... La philosophie est » donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des auto- » rités[1]. »

Se l' artista diventando filosofo *cessa di essere artista*, e lo stesso accade alla religione; ne segue che l' uomo diventando filosofo dee lasciare di essere religioso. D' altra parte questo passaggio dalla religione alla filosofia *è l' ultimo affrancamento dalla natura*, e un vero *progresso;* la filosofia ha il privilegio di essere *il lume dei lumi, l' autorità delle autorità*, e insomma il

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

colmo della sapienza. Dunque chi ammette, il progresso speciale dell' individuo doversi effettuare coll' andar del tempo in tutta la specie, può augurarsi un avvenire più o meno lontano, in cui, spenta ogni religione, la filosofia sola o quasi sola regnerà sopra la terra.

« Sœur de la religion, elle (la filosofia) puise dans un com-
» merce intime avec elle des inspirations puissantes; elle met
» à profit ses saintes images et ses grands enseignements, mais
» en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes
» par la religion dans sa propre substance et dans sa propre
» forme; elle ne détruit pas la foi; elle l'éclaire et la féconde,
» et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la grande
» lumière de la pensée pure [1]. »

Questo privilegio di sollevar pianamente le verità della fede dal crepuscolo del simbolo al meriggio del pensiero schietto, è ora di pochi, cioè dell' *aristocrasia della specie umana*. L' abbiam già veduto più volte.

« Ma foi est que dans un avenir inconnu, l'esprit philoso-
» phique s'étendra, se développera, et que tout comme il est
» le plus haut et le dernier développement de la nature hu-
» maine, le dernier venu dans la pensée, de même il sera le
» dernier venu dans l'espèce humaine, et le point culminant
» de l'histoire. Ainsi dans l'Orient, sur cent créatures pen-
» santes, et par conséquent en possession de la vérité, il y en
» avait une (je parle par chiffres pour me faire entendre), qui
» cherchait à se rendre compte de la vérité, et à s'entendre
» avec elle-même. En suivant ce calcul, en Grèce, il y en avait
» trois peut-être. Eh bien, aujourd'hui, même dans l'enfance
» de la philosophie moderne, on peut dire qu'il y en a proba-
» blement sept à huit qui cherchent à se comprendre, qui ré-
» fléchissent. Le nombre des penseurs, des esprits libres, des
» philosophes, s'accroîtra, s'étendra sans cesse, jusqu'à ce
» qu'il prédomine, et deviennent la majorité dans l'espèce hu-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

» maine.... Messieurs, point de présomption, car nous sommes, » je vous le répète, nous sommes d'hier, et nous sommes arri» vés très-peu loin; mais ayons foi dans l'avenir, et par consé» quent soyons patients dans le présent. Il y aura toujours des » masses dans l'espèce humaine; il ne faut pas s'appliquer à les » décomposer et à les dissoudre d'avance. La philosophie est » dans les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de » la religion et du culte [1]. »

Se il maggior numero degli uomini dovrà un giorno filosofare, *le masse* che saranno escluse da questo benefizio comprenderanno solo coloro, che per difetto assoluto di natura saranno impotenti a riceverlo. Allora *la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte* sarà il retaggio de' fanciulli, dei pazzi, degli scimuniti, dei rimbambiti, e dovrà contentarsene. Il contrapposto, che corre quasi sempre tra le frasi encomiastiche di cui il sig. Cousin è larghissimo alla religione, e il vero senso della sua dottrina, mi par degno di avvertenza. Chi crederebbe che un instituzione, di cui fa bene spesso i più magnifici elogi, non sia poi altro in sostanza che un *pis-aller* come dicono i Francesi?

« J'ai vu un peu l'Europe, et elle n'est pas près de se dis» soudre. Il y a seulement, il y a, je le reconnais, un progrès » considérable, un progrès perpétuel de l'esprit philosophi» que, de la réflexion appliquée à toute chose. L'espèce hu» maine aujourd'hui prend la robe virile; elle veut voir clair » dans plus d'une chose où jadis des ténèbres respectables » étaient devant elle. Eh! bien, moi aussi, à ce spectacle, je » remercie la Providence de m'avoir fait naître à une époque » où il lui plaît l'élever peu à peu au degré le plus haut de la » pensée un plus grand nombre de mes semblables [2]. »

Queste parole spogliate della loro veste rettorica vogliono significare, che di giorno in giorno l' incredulità si propaga vie più in Europa, e scema alla fede cristiana il numero de' suoi

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] *Ibid.*

seguaci. L' Autore si rallegra di ciò, lo chiama un *progresso*, lo reputa *un beneficio della Providenza*, desidera che un tal benefizio si accomuni *al più gran numero de' suoi simili*. Notiamo qui di nuovo il paralogismo continuo, in cui cade il sig. Cousin con tutti i razionalisti, e che consiste nel credere che detraendo alla religione si accresca la filosofia. L' impugnare i misteri rivelati, o il ridurli a verità naturali (che è tutt' uno) può gravissimamente nuocere alla filosofia, ma non può in alcun modo allargare il giro di essa. La filosofia non è, e non può esser altro, che la scienza degl' intelligibili, la somma de' quali può scemarsi, ma non accrescersi dal negare i sovrintelligibili. Se per sollevarsi al *pensiero puro*, come voi dite, fosse d' uopo adulterare le verità di un altro genere, per ridurle a meri intelligibili, dovreste eziandio alterare i sensibili allo stesso effetto ; dovreste adoperarvi per trasformare in idee le impressioni sensitive, abbracciar la follia dell' idealismo, negare la scienza dei corpi, considerare la filosofia come la scienza unica. E ancorchè questo faceste, che pro? Giacchè la filosofia non potrà mai essere in eterno più di quello che è, non potrà mai uscire de' suoi confini, senza dar ne' fantasmi e nelle chimere. Che se voi ammettete il mondo naturale, senza scapito del *pensiero puro*, perchè non ammetterete egualmente il mondo della rivelazione? Perciò l' incredulità, di cui vi rallegrate come di un progresso, non è in sostanza che una diminuzione di scienza; il vostro razionalismo è un incremento d' ignoranza; e rendete, nel gloriarvene, imagine di certi dotti, che ripudiano come falsi tutti i fenomeni che non capiscono, e si tengono per benemeriti del sapere, arricchendolo di negazioni [1].

La virtù cristiana, con cui lo spirito aderisce alle verità rivelate, in grazia della rivelazione e del magisterio autorevole che la interpreta, è la fede. L' oggetto proprio della fede consiste nei sovrintelligibili, che fondati soltanto sulla parola divina, non possono essere, per modo diretto o indiretto, razional-

1 Il Volgato così traduce il principio del salmo undecimo : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*. Il secolo del Salmista doveva essere molto *progressivo*.

mente conosciuti. Tal è il concetto, che tutti i cattolici si formano di questa virtù fondamentale; e per esserne capace, basta aprire il catechismo. Ma se la rivelazione non è altro che la cognizione naturale spontaneamente acquistata, e se i misteri sono dogmi asseguibili col solo lume di ragione, la fede sarà del pari un assenso meramente naturale. Si potrà dar questo nome a quel consentimento vivo, involontario, ed energico, che l' uomo soro e rozzo nel mondo porge alle verità razionali, quando gli si affacciano per la prima volta, vestite d' imagini e di emblemi; e tal è il senso in cui l' illustre Autore piglia questo vocabolo in alcuni dei passi sovraccitati. Ma gioverà l' allegarne parecchi altri, in cui tratta di questo abito mentale, acciò veggasi la sua dottrina in tutte le sue conseguenze, e si conosca lo strano abuso ch' egli fa del linguaggio religioso.

« La foi s'attache aux symboles; elle y contemple ce qui » n'y est pas, ou du moins ce qui n'y est que d'une manière » indirecte et détournée; c'est là précisément la grandeur de » la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne le » contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne » peuvent pas être les derniers degrés du développement de » l'intelligence humaine [1]. »

L' oggetto della fede non è dunque il vero, ma il simbolo che lo copre. Quando l' uomo è giunto a spogliar la verità della sua veste, alla fede sottentra la ragione. La fede è l' entusiasmo, cioè la spontaneità, che apprende il vero simboleggiato; ella dee cessare col succedere della riflessione, che apprende il vero schietto. La fede è adunque cosa del popolo, e il suo obbligo non riguarda *l' aristocrazia della specie umana.*

« Messieurs, qu'est-ce que croire? C'est comprendre en quel» que degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que soit » son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être autre » chose que le consentement de la raison à ce que la raison » comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi. Otez la

[1] *Loc. cit.*, leçon 1.

» possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, et la racine » de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est pas entière» ment incompréhensible, il l'est un peu? Soit; mais je prie » qu'on veuille bien déterminer la mesure, et alors je soutien» drai que c'est précisément cette mesure de la compréhensi» bilité de Dieu qui sera la mesure de la foi humaine [1]. »

Se l' Autore intendesse di dire, che la fede dee fondarsi su salde ragioni, benchè indirette, e che delle verità da credersi si dee avere un certo concetto, un concetto almeno analogico, per poterle credere in effetto, il suo discorso non si potrebbe riprendere. Ma siccome egli afferma, che *la misura della comprensibilità è la misura della fede*, è manifesto che parla di prove dirette, e del concetto proprio della cosa. Ora se non si può credere, se non a quello di cui si ha una conoscenza e una certezza immediata, come sono le verità razionali, la fede cristiana e cattolica è impossibile.

« Nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par » la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre....... S'il est » certain que nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas nous, et » que toute autorité qui doit régner sur nous doit être imper» sonnelle, il est certain aussi que rien n'est moins personnel » que la raison... et que c'est elle et elle seule qui, en se déve» loppant, nous révèle d'en haut des vérités qu'elle nous im» pose immédiatement et que nous acceptons d'abord sans » consulter la réflexion : phénomène admirable et incontesta» ble qui identifie la raison et la foi dans l'aperception primi» tive irrésistible et irréfléchie de la vérité [2]. »

Ivi medesimo chiama la ragione spontanea *règle et mesure de la foi*. Finora si era creduto, che *la misura* della fede fosse la rivelazione, e la Chiesa ne fosse la *regola*. Secondo il nuovo Cristianesimo, la spontaneità succede in luogo di entrambe.

« C'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, » de l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.

[2] *Ibid.*, leçon 5.

» poète, quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi » et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose..... que » mettre un mode de la raison au-dessus des autres modes de » cette même raison; car l'intuition immédiate est au-dessus » du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison : on » a beau répudier la raison, on s'en sert toujours [1]. »

La fede dee certo appoggiarsi ai dati razionali; ma l'oggetto a cui si riferisce non è razionale; e in ciò consiste appunto la sovrana eccellenza di questa virtù, che per mezzo di essa la ragione si leva sopra sè stessa, e ottiene un qualche conoscimento di ciò che la supera. Ma all' illustre Autore non piace il dire che vi siano verità superiori alla ragione, e la distinzione famosa delle cose superiori, conformi, e contrarie alla ragione gli sembra *plus spécieuse peut-être que profonde* [2]. E infatti come potrebbero darsi dei veri sovrarazionali, se i misteri della religione non sono che pronunziati filosofici?

« Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la » philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est la » forme nécessaire de toute religion, en tant que religion; mais » sous cette forme sont des idées qui peuvent être abordées et » comprises en elles-mêmes......... La forme symbolique et » mystique est inhérente à la religion..... Mais... si la forme » est sainte, les idées qui sont dessous le sont aussi, et ce sont » ces idées que la philosophie dégage, et qu'elle considère en » elles-mêmes. Laissons à la religion la forme qui lui est inhé» rente : elle trouvera toujours ici le respect le plus profond » et le plus vrai; mais, en même temps, sans toucher aux » droits de la religion, déjà j'ai défendu et je défendrai con» stamment ceux de la philosophie. Or le droit comme le devoir » de la philosophie est, sous la réserve du plus profond res» pect pour les formes religieuses, de ne rien comprendre, » de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi et sous la » forme de l'idée. La forme de la religion et la forme de la

1 *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.

2 *Ibid.*

» philosophie, disons-le nettement sont différentes ; mais en » même temps le contenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la » religion et de la philosophie est le même. C'est donc une » puérilité, là où il y a identité de contenu, d'insister hostile» ment sur la différence de la forme. La religion est la philo» sophie de l'espèce humaine ; un petit nombre d'hommes va » plus loin encore ; mais en considérant l'identité essentielle » de la religion et de la philosophie, ce petit nombre entoure » de vénération la religion et ses formes ; et il ne la révère pas, » messieurs, pas une sorte d'indulgence philosophique, qui » serait fort déplacée, il la révère sincèrement parce qu'elle » est la forme de la vérité en soi [1]. »

In uno scritterello, testè dato fuori, dove l' illustre Autore descrive un suo viaggio filosofico in Germania, egli dice che Giorgio Hegel gli andava a a sangue, perchè fra le altre cose, era « un esprit d'une liberté sans bornes. Il soumettait à ses spé» culations toutes choses, les religions aussi bien que les gou» vernements, les arts, les sciences ; et il plaçait au-dessus » de tout la philosophie [2]. » Ciò però non impediva il sig. Cousin di aver molta riverenza per la religione. « J'étais plein » de respect pour le Christianisme, et même pour le Catholi» cisme » (nota, caro lettore, questo *même*, il quale nel presente luogo, vale un gioiello) ; « mais alors comme aujourd'hui » j'étais persuadé que la raison peut comprendre l'un et l'au» tre, puisqu'elle doit les accepter [3]. » Ma se il Cristianesimo e il Cattolicismo per ciò che spetta ai misteri, debbono essere *accettati* liberamente, ciò vuol dire che non sono atti ad essere *compresi*; poichè se splendessero d' intrinseca evidenza, non sarebbero *accettati* dall' uomo, ma gli verrebbero imposti.

Uopo è confessare, che se la filosofia non si è mai mostrata più cerimoniosa e più ossequente verso la religione, che negli scritti del sig. Cousin, le cerimonie e gli omaggi in questo caso

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Revue française*, tom. VI, p. 230.
[3] *Ibid.*

somigliano maravigliosamente a una burla da commedia, per non dire a uno scherno satirico. Rappresentiamoci infatti i filosofi, che dopo aver fatti molti inchini, e genuflesso alla religione loro *maestra*, le parlino così : « Noi vi osserviamo e vi adoriamo sinceramente, perchè voi siete la forma della verità in sè stessa. Voi siete una forma bella, ingenua, ammirabile, sublime; opportuna e profittevole ai fanciulli ed al popolo; necessaria, finchè la specie umana non ha presa la toga virile; ma voi non siete in sostanza, sia detto con vostra sopportazione, che una semplice forma. Ora le forme non possono essere perpetue, si dileguano a poco a poco, secondo che cresce e si propaga la civiltà degli uomini, e le idee sottentrano in loro scambio. Verrà tempo, in cui tutti o quasi tutti gli uomini saranno filosofi, e non avranno più d' uopo di culto, di simboli, di misteri, di sacerdozio; allora voi diverrete inutile, e sarete sbandita dall' umano commercio. Ma siccome questo tempo è ancora lontano, e la turba degli scimuniti è grande, voi siete ancora necessaria al mondo; onde noi vi tenghiamo cara, e vi veneriamo profondamente, contentandoci di sospirare e di accelerare, per quanto stà in noi, quel giorno beatissimo, in cui non avremo più bisogno dell' opera vostra. Frattanto ci permetterete, per ciò che spetta alle persone nostre in particolare, di partecipare fin da questo punto ai privilegi dell' avvenire, e di governarci appunto, come conviene ai filosofi. Imperocchè avendo il possesso anticipato della civiltà futura, ragion vuole, che ne godiamo fin d' ora le prerogative. Perciò noi loderemo le vostre forme, ma ne faremo senza, per conto nostro; le raccomanderemo al popolo, ma ci contenteremo di lasciarle stare. Predicheremo la necessità della fede, facendo professione d' incredulità; diremo ai giovani ed ai semplici : credete, perchè non siete ancor degni e capaci di filosofare, perchè il credere s'aspetta ai giovani ed ai semplici. Insomma noi parleremo con gran rispetto di Cristo, ma penseremo e insegneremo, come i suoi nemici; e conservando il nome di Cristiani, ritorneremo alla filosofia del gentilesimo; il che sarà

un vero progresso. Che se vi toccasse il capriccio di non approvare la nostra dottrina, e di asserire, che i vostri misteri non sono simboli, che i vostri riti non sono semplici forme destituite di efficacia, che i vostri dogmi sono verità effettive a cui non può giungere l' umano discorso, che il Cristianesimo è tutt' altro che una poesia e mitologia filosofica; se pretendeste insomma d' intendere il fatto vostro assai meglio di noi; noi grideremo all' intolleranza e alla persecuzione; diremo che calunniate la filosofia e usurpate i suoi diritti; ovvero, per essere più benigni, ci contenteremo di affermare, che siete divenuta barbogia, che avete smarrito il senso de' vostri stessi insegnamenti, e non sapete più quel che vi dite. Ci porteremo con voi, come con quegli infelici, che hanno perduto il cervello senza loro colpa, e avremo per la persona vostra la più alta venerazione, commiserando il vostro delirio, e trattandovi da pazza. »

CAPITOLO QUINTO.

IL SIG. COUSIN ANNULLA IN PARTICOLARE I DOGMI DELLA TRINITÀ, DELL' INCARNAZIONE, E DELLA GRAZIA.

Il razionalismo, che abbiamo esposto, è talmente generico ed assoluto, che non lascia, nè può lasciare più alcun luogo a verun dogma cristiano in particolare, e toglie affatto di mezzo gli ordini rivelati. La sola cosa che risparmia in quest' opera di sterminio, sono le metafore, le frasi, le parole; meno schizzinoso di altri sistemi per questa parte, egli non rifiuta il linguaggio cristiano, e ama anzi di menarne pompa, e di far credere con questo artificio alla purità della sua fede. In ciò consiste l' omaggio ch' egli rende al Cristianesimo e alla Chiesa. Finora si era creduto, che ad essere cattolico non bastasse il parlare, ma fosse d' uopo il sentire come la Chiesa; e che le formole sacrosante di questa si potessero abusare e torcere ai sensi meno ortodossi. Si era creduto, che la Chiesa avesse autorità d' informarsi, non pur del modo di favellare, ma del

modo di pensare de' suoi figliuoli ; e che quando ella su questo articolo gli giudicasse degni di biasimo, e gli correggesse, fosse loro obbligo di aderirsi sinceramente alle sue decisioni. Ma ora i razionalisti c' insegnano, che si può essere cristiano, e se piace a Dio, anche cattolico, ripudiando le idee della religione e della Chiesa, purchè se se ne serbino i nomi. C' insegnano, che, non che dover ubbidire alla Chiesa, le si può fare il dottore addosso, e racconciarle il latino in bocca, senza ch' ella abbia ragione di averlo a male. Nè importa, che sotto que' nomi s' intenda precisamente il contrario di ciò che vuole il magistero ecclesiastico ; perchè oggimai la fede consiste nel vocabolario. Non vi pare che questo nominalismo teologico sia un bel trovato del nostro secolo? Che agevoli maravigliosamente le coscienze? Che sia il migliore spediente per cessare le divisioni e le sette, e riunire tutto il genere umano sotto un solo vessillo? Imperocchè, quando ciascun uomo potrà pensare e credere quel che gli piace, e che per essere cristiano, e conquistare il Cielo, basterà il ripetere certe voci, l' unità religiosa non sara più difficile a stabilire nel mondo. Qual sarà lo scortese, che rifiuti di usare questa facile condiscendenza, per ottenere un bene così rilevato? Benedetto Spinoza fu uno de' primi, che immaginasse di accoppiare i vantaggi dell' ateismo con quelli della religione, dando il nome di Dio a quella sua sostanza, a cui mancano le perfezioni, che contrassegnano l' Ente assoluto, e parlando di amor di Dio, di dovere, di virtù, di rassegnazione, di speranza, di beatitudine, benchè spiantasse radicalmente i concetti rappresentati da queste voci. Ora tal è la somma, anzi l' unica importanza dei nomi, che la religione verbale dello Spinoza è bastata per farne un santo, e agguagliarlo al divino autore dell' Imitazione, se vogliam credere al sig. Cousin, che si ha tolto la briga di canonizzarlo a sue spese.[1]. Ora non si ha, che ad allargare vie meglio l' uso di questo felicissimo trovato, applicandolo a tutte le parti della

1 *Fragm. phil.*, tom. II, p. 166.

religione, e traportando di peso il linguaggio del catechismo nella filosofia. Oh perchè questa maravigliosa alchimia fu ignota ai tempi che passarono! Chè altrimenti, tante eresie, tante dissensioni religiose, che travagliarono e insanguinarono il mondo, non avrebbero avuto luogo: Cristo medesimo avrebbe ottenuto meglio il suo intento, e risparmiata a' suoi nazionali l' enormità del deicidio, se invece di voler mutare gli spiriti e i cuori degli uomini, fosse stato contento a riformare il dizionario e il cerimoniale de' suoi tempi.

Non vi ha adunque il menomo dubbio, che se la fede cattolica consiste nel ripetere certi vocaboli, non v' ha razionalista che non possa agevolmente essere cattolico, quanto il capo supremo dei Cristiani. I misteri della Trinità divina e dell' Incarnazione sono la base dell' ordine sovrannaturale, e compongono con quelli del peccato originale e della grazia l' Idea rivelata, che compie e perfeziona la razionale, e forma seco l' Idea assoluta. Tutti questi dogmi con le loro dipendenze constano di sovrintelligibili, che corrispondono agli intelligibili naturali e risguardano come questi, i tre termini fondamentali; Dio, l' uomo, e il legame che gli unisce insieme; onde la formola ideale della rivelazione corrisponde mirabilmente a quella della natura, benchè se ne distingua. Or che fanno i razionalisti? Si sforzano di rivocare i misteri a mere intellezioni; negano i sovrintelligibili, nei quali consiste l' essenza di quelli; ma serbano con molta cura i nomi consacrati; ti parlano di persone divine, di Verbo, di mediatore, di redenzione, di grazia, di fede; non fanno difficoltà, se il desideri, di abbracciare le stesse formole stabilite dai Concilii generali; dicono anatema a Sabellio, ad Ario, a Nestorio, a Pelagio, a tutti gli eretici: parlano come i Padri di Nicea, d' Efeso, di Calcedonia; quando le loro opinioni sono simili o peggiori di quelle dei Sociniani. Non è già che il loro linguaggio sia sempre ortodosso; giacchè in questo caso non si potrebbe penetrare la reità del loro intendimento. I razionalisti, secondo lo stile di tutti gli eretici, per non venire a rotta troppo manifesta colla universalità dei

Cristiani, e dichiararsi espressamente novatori, abbracciano le formole ricevute, ma poscia ne travolgono il senso colle dichiarazioni che vi aggiungono. Tal è il modo di procedere usato dal sig. Cousin, come si è già veduto dai luoghi sovrallegati, e si vedrà vie meglio da quelli che rapporteremo, più tosto per compiere il quadro dell' eresia dominante, e mostrarla in tutte le sue parti, che per giudicar necessarii questi particolari a mettere in chiaro il razionalismo dell' illustre Autore.

Io non entrerò ad esporre il dogma cattolico, sia perchè questo dee esser noto a chi legge, e perchè, se altri avesse d' uopo di esserne informato, può trovare in una folla di libri elementari e autorevoli le notizie opportune. Gioverà bensì l' avvertire, che la teologia cattolica dei misteri comprende due punti; il dogma e le opinioni. Il dogma consiste in certe formole composte di concetti analogici, determinate dalla Chiesa, e fondate sui documenti della rivelazione. Le opinioni versano intorno alla ricerca più sottile delle analogie, che corrono fra le verità razionali e le verità rivelate; ricerca, che può essere utile, ma non è mai necessaria alla fede cattolica, e che lascia un libero campo agl' ingegni, purchè si abbia avvertenza di non alterare menomamente le idee contenute nelle formole rivelate e definite dalla Chiesa. Questa inchiesta delle analogie, praticata dai maestri più insigni della sacra scienza, non si dee confondere colla spiegazione filosofica dei misteri, quale si è tentata qualche volta per addietro da alcuni teologi più temerarii che giudiziosi, e quale si usa sovratutto da molti filosofi dei dì nostri. Se per l' esplicazion dei misteri s' intende semplicemente l' illustrarli per quanto è possibile colle analogie, non è vietato il darvi opera, purchè si faccia in modo da non offendere il dogma; ma se si vuole invece ridurre la verità rivelata a un mero teorema filosofico, conoscibile e dimostrabile colle sole forze della ragione, si cade nell' errore dei razionalisti. L' essenza del mistero è il sovrintelligibile: nel sovrintelligibile consiste il dogma rivelato e definito dalla Chiesa; e perciò chi lo vuol ridurre a stato di mero intelligibile, dis-

trugge sostanzialmente il mistero, e il dogma cattolico. Egli è vero, che il sovrintelligibile non potrebbe essere oggetto di fede, se non fosse in qualche modo oggetto di conoscenza; giacchè per credere bisogna aver qualche idea delle cose da credersi; onde la rivelazione e la Chiesa nel proporre i misteri alla nostra fede, gli vestono di concetti razionali, che hanno qualche convenienza colle cose significate. Ma nello stesso tempo ci avvisano, che la convenienza e l' analogia, sovratutto se è remotissima, come in questo caso, non è identità; e che nel divario corrente fra i dogmi rivelati e i concetti razionali con cui si esprimono, consiste appunto l' elemento sovrintelligibile dei primi [1]. Gli esplicatori di misteri, che oggi sono in voga, confondono all' incontro l' analogia colla medesimezza, e pigliando i simboli razionali per la cosa simboleggiata, annullano il sovrintelligibile, e con esso la sostanza dei misteri.

Il sostituire gl' intelligibili ai sovrintelligibili è adunque troppo più che bastevole a distruggere i misteri, poichè ne muta l' essenza. Laonde per questo solo titolo i razionalisti si chiarirebbero alieni dall' essere cattolici, o cristiani. Ma essi non contentandosi di surrogare al sovrintelligibile ciò che non è tale, vanno più oltre, e pongono in sua vece un falso intelligile; tantochè nel loro sistema incontra, non già che un vero cacci l' altro dal proprio seggio, ma che il falso sottentri al vero. Mi spiego con un esempio. I Sabelliani, che consideravano le divine persone come attributi distinti razionalmente e non realmente fra loro, sostituivano una verità razionale al mistero rivelato. Imperocchè egli è vero, che le perfezioni assolute conoscibili naturalmente, come, verbigrazia, la potenza, la sapienza, la bontà, si trovano in Dio, e non si distinguono realmente fra loro; ma è falso, che in tali perfezioni consistano le persone divine, secondo il dogma cristiano. Sabellio adunque non errava intorno al concetto razionale degli attributi, ma intorno al concetto rivelato delle persone; errava nel confondere

[1] *Teor. del sovr.*, num. 89-94, p. 92-97; not. 41-42, p. 401-405.

il dettato genuino della ragione con quello della rivelazione. Ma i nostri razionalisti, i quali per lo più professano il panteismo, e quindi si fanno un idea assolutamente falsa della Divinità, volendo sostituire ai misteri prette intellezioni, e mancando di queste, soppiantano i veri rivelati, non mica coi veri razionali, ma cogli assurdi e colle chimere. Infatti, s' egli è vero, come dimostriamo nella nostra Introduzione, che il panteismo consista nella confusione del sensibile coll' intelligibile, i partigiani di questo sistema non ammettono che degl' intelligibili falsi, cioè dei veri sensibili vestiti di forma intellettiva. Perciò il razionalista seguace del panteismo oltre allo sbagliare intorno ai misteri, col cacciarne il sovrintelligibile, commette un altro fallo non meno grande, sostituendo a quello degl' intelligibili apparenti, cioè dei meri sensibili. Egli erra adunque doppiamente, in ciò che afferma e in ciò che nega, nelle idee che ripudia e in quelle che conserva; e il suo sistema reca al nulla l' Idea per ogni rispetto. Imperocchè l' Idea perfetta, razionale e rivelata, constando d' intelligibile e di sovrintelligibile, egli l' impugna sotto i due aspetti, surrogandovi il sensibile; e perciò l' annienta per ogni verso. Tal è la bella e pellegrina teologia, che ci si consiglia di anteporre alla dottrina cattolica.

E tal è in ispecie quella del sig. Cousin, dove discorre particolarmente dei misteri cristiani. Abbiamo già veduto di sopra[1], che considerando l' universo, secondo l' uso dei panteisti, come un appartenenza della sostanza divina, egli ammette in Dio una varietà reale e fenomenica, produzione necessaria dell' unità assoluta, e parte integrale della sua essenza. Veggiamo ora che concetto si forma di questa varietà, e delle sue relazioni coll' unità divina. Procedendo secondo il metodo psicologico, e volendo salire dall' uomo a Dio, egli comincia per ricercare la natura della mente umana: « A quelle » condition y a-t-il intelligence pour nous? Ce n'est pas à la » seule condition qu'il y aura un principe d'intelligence en

[1] Cap. 1.

» nous, mais à la condition que ce principe se développera, » c'est-à-dire à la condition qu'il sortira de lui-même, afin de » se pouvoir prendre lui-même comme objet de sa propre in- » telligence. La condition de l'intelligence, c'est la différence; » et il ne peut y avoir acte de connaissance que là où il y a » plusieurs termes. L'unité ne suffit pas à la conception, la » variété y est nécessaire; et encore il ne faut pas seulement » qu'il y ait variété, mais il faut qu'il y ait aussi un rapport » intime entre le principe de l'unité et la variété, sans quoi la » variété n'étant pas aperçue par l'unité, l'une est comme si » elle ne pouvait apercevoir, et l'autre comme si elle ne pou- » vait être aperçue [1]. » Tal è dunque la struttura della mente umana. Essa è intelligente; ma non potrebbe essere, se oltre l' unità, non vi fosse la *varietà* e la *differenza;* nè queste potrebbero aver luogo, se l' unità pensante non *si sviluppasse,* obbiettivandosi, coll' atto del pensiero, e uscendo fuori di sè, non si contemplasse comme oggetto della propria cognizione. « Transportez tout ceci de l'intelligence humaine à l'intelli- » gence absolue, c'est-à-dire rapportez les idées à la seule in- » telligence à laquelle elles puissent appartenir, vous avez, » si je puis m'exprimer ainsi, la vie de l'intelligence absolue, » vous avez cette intelligence avec l'entier développement des » éléments qui lui sont nécessaires pour être une vraie intel- » ligence : vous avez tous les moments dont le rapport et le » mouvement constituent la réalité de la connaissance [2]. » Ecco i primi frutti del psicologismo. L' uomo in vece di considerarsi, secondo l' ontologia rivelata, come creato a imagine di Dio, fa Iddio a propria imagine, e verifica la nota piacevolezza del Fontenelle. Egli considera sè stesso, come il tipo dell' Ente assoluto, e conseguentemente trasporta in esso assoluto le condizioni della propria natura. Ora che cos' è il pensiero dell' uomo, verso di sè stesso, se non un sensibile? Imperocchè egli si pensa in quanto si sente, e l' oggetto del

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

pensiero riflessivo è il sentimento di questo medesimo pensiero. Brevemente, quando si pensa il pensiero proprio, per via della riflessione, l' oggetto dell' atto cogitativo è una cosa che noi sentiamo, cioè un vero sensibile. Perciò, se si trasporta in Dio il nostro pensiero, quale ci è rappresentato dalla coscienza, si pone in Lui una cosa sensibile, benchè spirituale, e si cade in un antropomorfismo inevitabile. Iddio comprenderà adunque una unità, e una varietà sensitiva, poichè da una parte noi non pensiamo l' unità e la varietà nostra propria, se non in quanto, ne abbiamo il sentimento, e dall' altra parte l' unità e la varietà divina rassomigliano a quelle che possediamo noi. Ora l' unità e la varietà costituiscono il pensiero divino, e nel pensiero consiste la divina essenza. Dunque *l' essenza di Dio consiste in un mero sensibile.* Prima conseguenza, la quale è certamente enorme; ma ella risulta a rigor di logica dal processo psicologico dell' Autore.

« Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur rap-
» port, c'est-à-dire trois éléments, trois idées. Ces trois idées
» ne sont pas un produit arbitraire de la raison humaine; loin
» de là dans leur triplicité et dans leur unité, elles constituent
» le fond même de cette raison; elles y apparaissent pour la
» gouverner, comme la raison apparaît dans l'homme pour le
» gouverner. Ce qui était vrai dans la raison humainement
» considérée, subsiste dans la raison considérée en soi: ce qui
» faisait le fond de nôtre raison fait le fond de la raison éter-
» nelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et
» une unité qui se développe en triplicité [1]. » Iddio è la sola *intelligenza* a cui le tre idee fondamentali dell' unità della *varietà,* e del loro legame, *possano appartenere* [2]. Or siccome il complesso di queste idee forma la ragione, sèguita, che la ragione a cui l' uomo partecipa, non è cosa sua propria, ma è la stessa ragione divina. Il che si accorda coi sentimenti dell' Autore sulla impersonalità della ragione, dichiarati in molti

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Suprà.*

luoghi che abbiam riferiti, o toccherem fra poco. Dunque la ragione governatrice, una e triplice ad un tempo, benchè si mostri nell' uomo, non è cosa di sua appartenenza, ma è lo stesso Dio. D' altra parte questa ragione una e trina, questo seggio di tutte le idee, che fa la sostanza del nostro pensiero, è un sensibile, poichè non ci è dato di pensarlo, se non in quanto ne abbiamo un sentimento. Dunque *il sensibile, in cui consiste l' essenza divina è lo stesso sensibile che forma il pensiero umano.* Seconda conseguenza, non meno assurda nè meno rigorosa della prima.

« Dieu, la substance des idées, est essentiellement intelligent » et essentiellement intelligible [1]. » La sostanza delle idee è pensiero in quanto è intelligente, e ragione in quanto è intelligibile. Ora la ragione divina non si distingue specificamente o numericamente dalla ragione umana, e fa con essa una cosa sola. D' altra parte la ragione umana, non si distingue dal pensiero umano, e il pensiero umano è un sensibile, poichè non possiamo conoscerlo se non per via del sentimento. Dunque *l' intelligibile in sè stesso non è che il sensibile; l' intelligibile e il sensibile formano una cosa sola.* Terza conseguenza, simile alle precedenti.

« L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même » temps cette unité périrait tout entière sans un seul des » trois éléments qui lui sont nécessaires; ils ont donc tous la » même valeur logique, et constituent une unité indécompo» sable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine elle» même [2]. » Che cosa intende l' illustre Autore dicendo che l' unità sola è reale? Non vuole certo inferirne, che la varietà sia nulla assolutamente, poichè non si può capire come il nulla possa essere prodotto, e ciò posto, crollerebbe tutto il suo sistema sulla necessità della creazione. Egli è vero (e l'abbiam notato), ch' egli pare inclinare al panteismo idealistico, i cui fautori annullano in effetto l' apparenza del moltiplice; ma

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

siccome ciò manifestamente ripugna, perciò tali filosofi sono costretti a contraddire del continuo ai proprii dettati, discorrendo di questo nulla, come se fosse qualche cosa. Perciò la contraddizione essendo inevitabile, noi siamo forzati per farci un idea del sistema professato dal sig. Cousin, di supporre, ch' egli ammetta l' apparenza come apparenza, e non l' abbia per un nulla assoluto, e quindi, che negandone la realtà, voglia solo escluderne la realtà sostanziale. Il che si riscontra coi passi già riferiti, dove immedesima l' unità colla sostanza, e la varietà colla causa, e conseguentemente l' uno colla Divinità, e il moltiplice col creato. L' unità è adunque la sola cosa reale, perchè è la sola sostanziale; la varietà colla sua relazione è una semplice forma di questa sostanza unica. Ora l' unità, la sostanza unica è la stessa intelligenza divina, e questa è identica all' intelligenza umana, che è un mero sensibile. Dunque *la sola cosa che, si trovi al mondo, la sostanza unica, la realtà e l' esistenza universale, è un mero sensibile.* Quarta conseguenza, che mette innanzi agli occhi l' essenza del panteismo, e la sua logica connessione col sensismo e col metodo psicologico.

Ecco in poche parole, a che si riduce la dottrina dell' Autore. V' ha una sostanza unica, che essendo dotata di un intelligenza simile alla nostra, ha d' uopo di moltiplicarsi e differenziarsi in qualche modo per potere esercitare l' atto intellettivo, ed essere nello stesso tempo soggetto ed oggetto. Ella produce per l' energia necessaria della sua natura una varietà, che le aderisce come a sostanza sua propria, e si manifesta, come idea, natura, animo umano. Gl' intelligibili, i sensibili esterni, e i sensibili interiori, cioè le idee, il mondo, e la personalità dell' uomo, sono i tre componenti di quella gran varietà, le tre manifestazioni della sostanza unica. L' uomo che è una forma di questa sostanza, partecipa alle idee, che costituiscono la sua ragione, e formano l' essenza del suo pensiero; onde il pensiero umano è sostanzialmente il pensiero divino. Per mezzo della ragione, egli ha l' idea della sostanza unica, l' idea del mondo e di sè stesso; il modo, con cui egli conosce le cose, è

identico a quello, con cui Iddio le produce, e il fondamento di questa medesimezza è l' identità sostanziale di esso Dio col nostro spirito e con tutte le cose. Non occorre avvertire il lettore, che i punti essenziali di questa dottrina appartengono a Federigo Schelling, e a Giorgio Hegel il più celebre de' suoi discepoli. La base di tali sistemi è il psicologismo, che proponendosi d' indurre la cognizione di Dio da quella che l' uomo ha di sè medesimo, invece di ricavarla dall' idea schietta e immediata che risplende allo spirito, è astretto di adulterarne il concetto nativo, e di trasportare nell' Ente perfettissimo i difetti delle sue fatture. Iddio è certo intelligente; ma la sua intelligenza non è specificamente simile a quella degli uomini. L' una è assoluta, necessaria, infinita, perfettissima; l' altra è dotata delle proprietà contrarie. Corre fra entrambe un' analogia generica e rimotissima, e nulla più; tantochè il voler applicare alla mente divina la notizia concreta che abbiamo del nostro pensiero, è assurdo. Il divario che passa fra loro corrisponde a quello che divide il necessario dal contingente; l'intendere divino è necessario, come l' essenza infinita a cui appartiene; ed essendo tale, esclude i caratteri propri della contingenza. Ora che l' uomo pensi e ragioni, distinguendosi come soggetto ed oggetto, discorrendo di cosa in cosa, d' idea in idea, segregando un' idea dall' altra, sciogliendo ciascuna di esse nelle sue minime parti, ricomponendole insieme, procedendo insomma per via d' analisi e di sintesi, e moltiplicando così i suoi atti conoscitivi, come i termini obbiettivi a cui si riferiscono, ciò succede perchè egli è contingente: tutte queste doti ripugnano al pensiero assoluto. Il quale, noi dobbiamo rappresentarcelo, con un concetto più negativo che positivo; rimovendone tuttociò che sa d' imperfezione; e contentandoci della nozione generalissima di pensiero, scevro di que' difetti e di quei limiti, che lo concretizzano nell' animo nostro. Il pensiero divino dee adunque essere perfettamente uno, ed escludere ogni varietà; uno nell' atto puro e immanente da cui emerge, uno nel termine a cui si riferisce; e il principio ed il

termine debbono pur essere una cosa sola. Diciamo con altre parole, che il pensiero divino dee escludere ogni moltiplicità di atti, di operazioni, d' idee; Iddio conosce tutto con un atto solo, con una idea sola; e quest' atto è l' idea, e quest' idea è l'atto, ed entrambi sono l' essenza divina. Quindi è che in Dio l' intelligente e l' intelligibile si unificano insieme; e questa unità perfettissima, che intende sè stessa e ogni cosa in sè stessa, perchè è intelligibile, perchè è l' intelligibilità assoluta da cui ogni intelligibilità e intellezione deriva, non contiene alcun elemento sensibile; giacchè il sensibile è contingente e ripugna alla natura dell' Assoluto. Ora il pensiero umano è un sensibile, perchè non si conosce se non in quanto ha il sentimento di sè medesimo; dunque il pensiero umano non è il pensiero divino, non è un' appartenenza della sostanza assoluta; dunque il pensiero divino non ha alcuna concreta similitudine col pensiero umano, e differisce onninamente da esso. Dunque il pensiero divino è l' Intelligibile schietto, l' Intelligibile assoluto, senza alcuna mescolanza di sensibile, di vario, di moltiplice; laddove il pensiero umano è un pretto sensibile, che diviene un intelligibile relativo in quanto è illustrato dalla intelligibilità assoluta. Noi aggiudichiamo il pensiero a Dio, non già trasportando in esso il pensiero nostro, e discorrendo per induzione, secondo lo stile dei psicologisti, ma sia ragionando dietro al principio di causalità, sia argomentando *a priori* dall' intelligibilità dell' Ente assoluto, e instituendo un processo ontologico, nel quale per ora non entro, poichè lo espongo nella mia Introduzione. La nozione che i moderni panteisti si fanno dell' intelligenza divina è dunque radicalmente assurda, e oltre le altre contraddizioni, spoglia l' Ente assoluto di una nota essenziale della sua natura, togliendogli l' intelligibilità sua propria, e riducendolo al grado di mero sensibile. Lascio stare, che rimossa da Dio l' intelligibilità assoluta, questa non si può più collocare in nessun luogo; e tolto via l' intelligibile assoluto, dee pur mancare il relativo. Ma allora, come intendiamo? Come possiamo intendere? Donde scaturisce quella luce mentale,

che inonda lo spirito, e mette in atto la sua potenza; quella luce, senza la quale i panteisti medesimi non potrebbero comporre i loro sogni filosofici? « Dieu, » dice il nostro Autore, « est essentiellement intelligent, et essentiellement intelli- » gible. » Ma se il pensiero divino è come quello dell' uomo, egli non può essere *essenzialmente intelligibile*, ma solo per accidente e per partecipazione. Ora stà benissimo, che il pensiero nostro sia intelligibile per partecipazione, se v' ha in Dio una intelligibilità assoluta, che si comunichi agli spiriti intelligenti; ma se Iddio stesso non è essenzialmente intelligibile, donde piglierà egli, donde piglieremo noi quel lume che ci fa intendere? E allora come mai Iddio stesso potrà essere intelligente? Imperò la conseguenza, che noi imputiamo ai principii panteistici professati dall' illustre Autore, di annullare affatto l' intelligibile, e ridurre tutto al sensibile, non è gratuita nè calunniosa.

Esposta la dottrina del sig. Cousin intorno al concetto razionale di Dio, non fa più mestieri d' investigare il modo, in cui intende la Trinità divina; poichè questa si racchiude in quel medesimo concetto. « Voilà, » esclama, « le Dieu trois fois » saint que reconnait et adore le genre humain, et au nom » duquel l'auteur du système du monde découvrait et inclinait » toujours sa tête octogénaire [1]. » Non so se il genere umano, e Isacco Newton sarebbero contenti di questo elogio. « Savez- » vous, messieurs, quelle est la théorie que je vous ai exposée? » Pas autre chose que le fond même du christianisme. Le Dieu » des chrétiens est triple et un tout ensemble, et les accusa- » tions qu'on élèverait contre la doctrine que j'enseigne doi- » vent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne. Le dogme de la » Trinité est la révélation de l'essence divine, éclairée dans » toute sa profondeur, et amenée tout entière sous le regard » de la pensée [2]. » No, sig. Cousin, la dottrina che avete esposta, non ha nulla che fare col dogma augusto del Cristiane-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
[2] *Ibid.*

simo, che è principio e fondamento della nostra fede. Da che questo gran misterio fu rivelato agli uomini, per sublimarne l' intelletto a una regione inaccessibile alla loro apprensiva, e iniziarli a quel prodigio di amore che anima e rinfranca le loro speranze, lo spirito di menzogna non seppe fingere alcun errore più contrario a quello, che il panteismo da voi insegnato. I martiri che sparsero il loro sangue per difendere la sentenza cristiana, sarebbero morti egualmente per combattere la vostra. Sabellio, Ario, Socino, inventori di dogmi detestabili, furono tuttavia più cristiani di voi. Essi corruppero o annullarono il dogma rivelato; ma almeno serbarono intatta l' idea che la ragione ci porge dell' essenza divina; o certo l' alterarono assai meno, che voi non fate col vostro sistema. Essi furono ingiuriosi verso la fede sola; voi insultate alla fede e alla ragione nel medesimo tempo, distruggete il concetto razionale e il concetto rivelato, spegnete, oltre la luce celeste che è prezzo di redenzione, quello stesso lume naturale che è conceduto a tutti gli uomini; e dopo aver loro tolta la credenza di quel consorzio adorabile che compie la divina essenza, senza detrarre alla sua unità perfettissima, non lasciate loro nemmeno il concetto nativo di Dio. E di vero, qual è il Dio, che insegnate? Un Dio fatto a imagine dell' uomo, pieno di ogni imperfezione, destituito dei caratteri propri dell' infinito, del necessario, dell' assoluto; un Dio limitato, vario, moltiplice, mutabile, sensibile, sprovveduto di arbitrio, costretto a creare, e tuttavia impotente a creare in effetto, poichè l' opera sua si riduce a un mondo di fenomeni senza sostanze, a una illusione continua e perpetua; insomma un Dio che racchiude in sè stesso tutte le contraddizioni, e si può veramente chiamare eclettico, come la vostra filosofia. Tal è il Dio di cui vi fate maestro all' Europa cristiana, alla Francia cattolica, quando Pitagora, Socrate, Platone, Confusio, e gli altri migliori savi della cieca gentilità, avrebbero avuto ragione di vergognarsene. Or che può essere la Trinità in cotesto sistema? Che similitudine può correre fra le tre divine persone perfettamente uguali, e sostanzialmente

identiche, salvo le relazioni che realmente le distinguono, e la vostra triplicità panteistica, con cui alterate la divina natura? Secondo voi, l'unità è la sostanza divina in sè stessa, la varietà è il complesso innumerabile delle forme, cioè delle idee e dei fenomeni. Dunque il Padre sarà la sostanza divina, e il Verbo sarà la moltitudine delle idee, quali si trovano disgregate nella mente finita dell' uomo, sarà l' aggregato dei fenomeni, cioè il mondo. Credete voi, che i cattolici vi facciano buona questa dottrina, che confonde la persona del Padre colla divina natura, semplicemente presa, e il Verbo coll' universo? Non ve l' avrebbe fatta buona Ario medesimo, che considerava il Verbo come una creatura, ma unica, semplicissima, e di gran lunga più perfetta che il resto del creato. Direte forse, che molti dottori cattolici considerano il Verbo, come il complesso delle idee che sussistono nella divina mente, o vogliam dire, come la conoscibilità e l'essenza eterna dei possibili? Avvertite in primo luogo, che qui siamo nel campo delle opinioni, e nella ricerca delle analogie; la quale non è lecita se non in quanto lascia intatta l' integrità del dogma. Notate in secondo luogo, che niuno di quegl' illustri teologi confonde e immedesima le idee delle cose colle cose stesse, come fate voi, secondo i canoni del vostro panteismo, che distingue bensì nella varietà *il reale* dall' *ideale*, ma li considera entrambi come lo sviluppo della sostanza unica; tantochè, secondo voi, il Verbo par che debba essere, non solo l' idea del mondo, ma il mondo stesso, cioè quella sola apparenza che ne ammettete; sentenza che avrebbe fatto orrore agli Ariani medesimi. In terzo luogo, gli scrittori cattolici sovraccennati, non ammettono in Dio la moltiplicità delle idee, qual si trova nella nostra mente, onde nel considerare il Verbo come la intelligibilità delle cose, non ne fanno già un complesso d' idee, ma una idea unica, perfetta, infinita, rappresentativa nella sua unità di tutto il moltiplice possibile, e degna per la sua semplicità della perfezione divina; laddove voi ammettete una varietà d' idee, una moltiplicità, una differenza, che non è meno contraria all' unità

del Verbo, che a quella della natura assoluta. In quarto luogo, i cattolici che collocano nell' intelligibile divino la persona del Verbo, vi aggiungono il concetto di *persona generata,* nel qual consiste l' elemento sovrintelligibile e rivelato del Verbo; e perciò considerano tale intelligibile come *sussistente personalmente,* applicandogli in senso analogico e generalissimo una nozione dedotta dalle cose umane, e facendo questa applicazione, non mica in virtù di un intuito o di un raziocinio naturale, ma della semplice autorità rivelatrice. Ora la varietà vostra, la quale non ha che un' unità collettiva, come può sussistere personalmente, come può formare una sola persona? Non v' ha dunque alcuna convenienza fra l' opinione dei teologi cattolici, e la chimera da voi immaginata. Qual sarà poi di grazia, secondo il vostro parere, la terza persona divina? Certo la relazione che corre tra l' unità e la varietà. Ora questa relazione dovendo logicamente precedere la varietà stessa, come si potrà affermare, che lo Spirito proceda dal Padre e dal Verbo, e non anzi il Verbo dallo Spirito? Il che sarebbe un bellissimo trovato, non saputo nè anco immaginare dal sottile ingegno dei Greci. Direte forse, che io ho male interpretata la vostra trinità filosofica, e che la varietà corrisponde allo Spirito, e la relazione di essa coll' unità al Verbo? Ovvero, che la varietà delle idee corrisponde al Verbo, e la varietà dei fenomeni allo Spirito? Quest' ultima interpretazione potrebbe essere corroborata dalle vostre parole, là dove, fatta una descrizione affatto panteistica di Dio, dite, ch' egli è « infini et fini » tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, na- » ture et humanité. En effet si Dieu n'est pas tout, il n'est » rien..... Partout présent, il revient en quelque sorte à lui- » même dans la conscience de l'homme, dont il constitue in- » directement le mécanisme et la triplicité phénoménale par » le reflet de sa propre vertu, et de la triplicité substantielle, » dont il est l'identité absolue [1]. » Tuttavia, siccome voi non

[1] *Fragm. phil.,* tom. I, p. 76.

siete entrato ne' particolari, non sono ben chiaro della mente vostra; imperocchè, quando non si tratta del vero, ma dei capricci della imaginazione, non è più facile l' indovinare i fantasmi di un filosofo, che le idee di un poeta. Ma ad ogni modo, non avete che a traslocare le obbiezioni preaccennate; poichè qualunque sia l' applicazione che vogliate fare dei vostri idoli panteistici al dogma rivelato, non potrete mai preservare l' uguaglianza, la semplicità, la sussistenza, la divinità, e le altre attribuzioni proprie delle persone divine, conforme alla sentenza cattolica. Credo, che queste poche osservazioni bastino a mostrarlo; onde mi parrebbe superfluo il prolungare il ragionamento in questo proposito. D'altra parte, trattandosi di una verità, che è la più alta e la più veneranda della nostra fede, mi sembra quasi un profanarla, il discorrerne, filosofando, senza una forte necessità, e l' oltrepassare quelle formole sobrie, schiette e precise, che sono le più belle, e le più convenienti, perchè consacrate dalla Chiesa, e proposte del pari alla fede dei savi, e a quella dei fanciulli e degl' idioti.

Aggiungerò solamente, (poichè questa opinione è invalsa ai dì nostri fra alcuni scrittori cattolici), essere falsissimo ciò che soggiunge l' Autore intorno all' intelligibilità di quel sacrosanto mistero. « Il ne paraît pas que le Christianisme croie » l'essence divine inaccessible ou interdite à l'intelligence hu» maine, puisqu'il la fait enseigner au plus humble d'esprit, » puisqu'il en fait la première des vérités qu'il inculque à ses » enfants [1]. » Da queste sole considerazioni si potrebbe dedurre il contrario di ciò che intende lo scrittore. Il Cristianesimo propone il dogma della Trinità alla fede, e non alla scienza degli uomini; lo propone appunto agli *umili di spirito*, e non ai superbi, perchè vuol essere creduto, e non inteso in questa vita. Lo propone, come il *primo vero* dell' ordine rivelato; e per ciò appunto ne esclude la dimostrazione; perchè tutte le prime verità sono indimostrabili. Il solo divario che corre tra le prime

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 76.

verità razionali, e le rivelate, si è che quelle si autorizzano colla loro intrinseca evidenza, laddove queste si comprovano dall' autorità rivelatrice. I misteri sono assiomi sovrannaturali, la cui intelligibilità è l' autorità rivelante di Dio, e definiente della Chiesa. « Mais quoi, s'écriera-t-on, oubliez-vous que cette vé» rité est un mystère? Non je ne l'oublie pas ; mais n'oubliez » pas non plus que ce mystère est une vérité..... Mystère est » un mot qui appartient non à la langue de la philosophie, » mais à celle de la religion. Le mysticisme est la forme néces» saire de toute religion en tant que religion ; mais sous cette » forme sont des idées qui peuvent être abordées et comprises » en elles-mêmes. Et, messieurs, je ne fais que répéter ce qu'ont » dit bien avant moi les plus grands docteurs de l'Église, saint » Thomas, saint Anselme de Cantorbery, et Bossuet lui-même » au dix-septième siècle, à la fin de *l'Histoire Universelle*. Ces » grands hommes ont tenté une explication des mystères, en» tre autres du mystère de la très-sainte Trinité ; donc ce my» stère, tout saint et sacré qu'il était à leurs propres yeux, » contenait des idées qu'il était possible de dégager de leur » formes [1]. » Il sig. Cousin confonde insieme i due generi di spiegazione che abbiam distinti di sopra. I sommi teologi da lui menzionati, e gli altri scrittori autorevoli che corsero il medesimo aringo, non si proposero di rendere intelligibile ciò che v'ha di sovrintelligibile nei misteri, nè tampoco di dimostrarli razionalmente, ma soltanto di avvalorarli coi probabili, d' illustrarli con analogie filosofiche, e sovratutto di cessar le calunnie degl' increduli e degli eretici, che gli pretendono ripugnanti alla ragione. Ora il provare che i misteri non contraddicono alla ragione, e il dimostrarli razionalmente, sono cose troppo diverse ; il primo assunto è negativo, il secondo positivo ; l' uno presuppone, ch' essi misteri sovrastiano ai principii razionali, l' altro lo nega. Le analogie possono scemar bensì le tenebre di tali arcani, ma non dissi-

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 76.

parle, perchè qualunque sia la luce che rechino, quell' intervallo che separa l' analogia dalla medesimezza, rimarrà sempre oscuro e impenetrabile. Le probabilità sarebbero insufficienti a mettere in sicuro il dogma da credersi, e ad ingenerare una ferma fede, se non soccorresse l' autorità della rivelazione. Che tale sia la mente dei prefati autori, si ricava dal complesso del loro discorso, come ciascuno può farsene capace, leggendoli con mediocre attenzione; si ricava dal loro modo di procedere, che mette per base l' autorità rivelante, e piglia da' suoi dettati, non dalla ragione, la notizia specificata e determinata del dogma, servendosi delle analogie e delle verosimiglianze per confermare il certo ed il noto, e non per discoprire o provare l' incerto e l' ignoto; si ricava in fine dall' espressa professione che ne fanno in molti luoghi; imperocchè dai tempi di san Paolo fino ai nostri, l' incomprensibilità dei misteri fu sempre considerata come una verità cattolica. Che se nei bassi tempi, o ne' più moderni, qualche scrittore cattolico volle spiegare e provare filosoficamente i misteri nel modo da noi riprovato, oltrechè l' oscurità del nome, e l' esser solo o quasi solo gli toglie autorità, non si potrà mai mostrare, che la Chiesa abbia approvata la sua opinione. Anzi io noto, che la maggior parte delle eresie nacquero da questa sacrilega temerità di voler accomodare i misteri alla capacità umana, e dimostrarli razionalmente.

Il mistero dell' Incarnazione è talmente connesso con quello della Trinità, che non si può mantenere intatto, dove l' altro venga alterato. L' uno esprime il *primo fatto* dell' ordine sovrannaturale, l' altro significa il *primo vero* di esso, l' uno è il primo anello storico, l' altro è il primo anello ideale della rivelazione, e corrispondono nella formola rivelata ai due primi termini della formola razionale [1]. La dottrina cattolica dell' Incarnazione consta di quattro punti principali. 1° L' unione della natura umana e individuale di Cristo colla natura divina. Non è la natura

[1] *Introd.*, lib. 1, cap. 8.

umana in generale, o la natura individuale dei singoli uomini, ma quella di un solo uomo, del secondo Adamo, che è sublimata al divino consorzio, benchè la dignità di questa unione ridondi su tutta la specie, atteso la fratellanza comune, e le attinenze che fanno di tutti gl' individui una sola famiglia. 2° Il modo speciale di questa unione, che la Chiesa chiama *ipostatica* per significare, che la natura divina e la natura umana di Cristo sono unite nella persona stessa del Verbo, ed escludono ogni personalità umana. L' unione adunque di Dio e dell' uomo nell' Uomo Dio è affatto singolare, e differisce da tutte le altre congiunzioni che corrono o possono correre fra il Creatore e le creature in generale, o gli uomini in ispecie, qual si è, verbigrazia, il commercio naturale che passa tra gli spiriti creati, e la Mente divina, che gli muove, come Cagion prima, gl' illustra, come Intelligibile, e rende loro conoscibili le cose colla sua luce. 3° La qualità divina che ridonda nelle operazioni e passioni della natura umana di Cristo dal principio personale e divino che le informa. Le azioni e passioni di Cristo, come uomo, appartenendo alla persona del Verbo, sono divine per questo rispetto, sono azioni e passioni di un Dio. 4° Il valore infinito delle azioni e passioni di Cristo, considerate nei loro effetti, cioè nei meriti che ne provengono. Questo valore, che ha la sua radice nella unità e divinità del principio personale, costituisce la cagione finale del misterio, e l' efficacia della redenzione. Noterò di passata, che Nestorio negando il secondo di questi articoli, distruggeva di necessità i due ultimi, nei quali consiste l' importanza pratica del dogma cattolico, e spiantava con essi le basi del Cristianesimo; onde a gran torto alcuni critici hanno voluto scusarlo, quasi che si trattasse di una semplice quistione di parole, e la sua condanna procedesse dall' animosità di un uomo, o dal genio cavilloso di un' assemblea ecclesiastica.

Il dogma ortodosso dell' Incarnazione comprende adunque, oltre il concetto genuino del Verbo, quale risulta dall' idea della Trinità, quello delle relazioni sovrannaturali che corrono tra

esso Verbo e l' umana natura. Abbiamo testè veduto la nozione panteistica che il sig. Cousin si forma del Verbo : riandiamo ora i luoghi, dov' egli discorre in ispecie dell' Incarnazione e de' suoi effetti. « Dieu est impénétrable : la raison n'a pas d'ac-
» cès jusqu'à sa nature : il faut qu'il se manifeste par une en-
» veloppe abordable et intelligible : cette enveloppe c'est l'idée
» du vrai, du bien, et du beau, c'est le λόγος de Platon. La
» raison conçoit l'existence de la vérité absolue et de l'unité
» absolue; puis elle l'abandonne à son impénétrable immen-
» sité, et ne la contemple plus que dans ses formes appropriées
» à l'intelligence humaine : dans la vérité, la beauté et la
» bonté, en un seul mot, dans le λόγος qui est la manifesta-
» tion de Dieu lui-même [1]. » Il *logos* di Platone non è altro che l' intelligibilità eterna e divina delle cose, che risplende allo spirito di tutti gli uomini, e mette in atto la loro virtù conoscitiva. Questo *logos* non risponde all' idea rivelata del Verbo, se non vi si aggiunge l' elemento sovrintelligibile della *sussistenza personale*, e delle sue relazioni colle altre persone divine, e non se ne rimuove ogni sorta di moltiplicità e di varietà, conforme alle cose dianzi discorse. Ora il *logos* del sig. Cousin è vario e moltiplice ; oltrechè le idee di cui consta si confondono colle cose, perchè l' ideale e il reale del moderno panteismo sono sostanzialmente identici. Inoltre questo *logos* è unito razionalmente con tutti gli uomini, e non personalmente con una natura individua particolare; e questa unione è la stessa in tutti, benchè differisca di gradi, per ciò che spetta alla cognizione riflessa. Finora adunque non abbiamo nulla che risponda all' idea cattolica dell' Incarnazione, e si potrebbe credere, che nel passo citato non si faccia allusione a questo mistero. Ma egli è difficile l' interpretare nella stessa guisa i luoghi seguenti pur da noi menzionati in altra occasione. « La raison par elle-
» même n'atteint pas l'être directement, et ne l'atteint qu'in-
» directement par l'entremise de la vérité. La vérité est le

[1] *Cours de phil. de* 1818, *publié par Garnier,* leçon 25.

» médiateur nécessaire entre la raison et Dieu ; dans l'impuis-
» sance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore dans
» la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à Dieu et
» de précepteur à l'homme. Or, ce n'est pas l'homme qui se
» crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne
» pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-
» même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue
» ne pouvant venir que de l'être absolu, de Dieu. La vérité
» absolue est donc une révélation même de Dieu à l'homme
» par Dieu lui-même ; et comme la vérité absolue est perpé-
» tuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son
» entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révé-
» lation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme..... Or, la
» vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher l'homme
» de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, puisqu'on ne
» peut participer à la qualité sans participer à la substance, il
» s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité ab-
» solue, s'unit à Dieu dans la vérité [1]. Que l'homme par lui-
» même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de
» sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du va-
» riable et du fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir
» ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éter-
» nelle ; c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un
» terme moyen entre Dieu et l'homme ; de là encore cette né-
» cessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, et que
» le terme intermédiaire vienne de lui pour aller à l'homme,
» l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-
» même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu ; de là la néces-
» sité d'une révélation. Or, cette révélation commence avec la
» vie dans l'individu comme dans l'espèce ; le médiateur est
» donné à tous les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout
» homme qui vient en ce monde......... La vérité conduit donc
» à la substance même ; à Dieu qui, profondément invisible en

1 *Fragm. phil.*, tom. I, p. 316, 317.

» son essence, se manifeste ou se révèle à nous par la vérité, » rapport sacré qui unit l'homme à Dieu. Telle est la théorie » platonicienne et chrétienne.... Puisque Dieu ne se révèle que » par la vérité, la vérité est Dieu : c'est de lui tout ce que nous » en pouvons connaître [1]. » Il pretto razionalismo di questi discorsi è evidente. Qui si tratta di una unione naturale della mente umana colla verità divina, di una cognizione comune a tutti gli uomini, senza distinzione d' individui, di luoghi, e di tempi, di una cognizione che abbraccia tutti i momenti della vita intellettiva, e costituisce l' essenza medesima dell' intelletto umano. D' altra parte affermandosi, che questo *è l' unico mezzo ed infallibile di unir gli uomini al loro autore*, che da esso procede *quanto possiam conoscere del vero*, si esclude ogni altra spezie di legame dell' uomo con Dio, ogni rivelazione straordinaria, ogni assunzione speciale e sovrannaturale della nostra natura alla società divina. O dunque l' Incarnazione cristiana è una favola, o ella non contiene e non esprime altro che questa unione naturale, e comune degli uomini con Dio. E che l' illustre Autore alluda al dogma cattolico si può già ricavare dai vocaboli tecnici, tratti dalla teologia positiva, dei quali ivi si serve, come *rivelazione*, *mediatore*, *verbo*, e dal chiamar *cristiana* la sua teorica. Ma egli non lascia più il menomo dubbio in queste altre parole : « La raison est donc à la lettre une » révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a » manqué à aucun homme, et a éclairé tout homme à sa venue » en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc* » *mundum*. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et » l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait » chair qui sert d'interprète à Dieu, et de précepteur à l'homme, » homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans » doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais » sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'être » des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain [2]. » Se la ra-

[1] *Fragm. phil.*, tom. I, p. 224, 225, 226, 227.
[2] *Ibid.*, p. 78.

gione è la *rivelazione necessaria*, il *mediator necessario fra Dio e l' uomo*, il *Verbo fatto carne*, di cui parla san Giovanni nel suo testo, *l' interprete di Dio e il precettore dell' uomo;* se questo precettore è *uomo e Dio nello stesso tempo*, s' egli è *la manifestazione di Dio in ispirito e in verità*, egli è chiaro, che l' unione della ragione collo spirito dell' uomo è la sola umanazione divina che si possa ammettere, la sola che si debba intendere come espressa dal dogma cristiano. Dunque Cristo fu Dio come lo sono tutti gli uomini; dunque l' unione della natura umana colla divina non fu personale, se non in un senso panteistico; dunque gl' insegnamenti evangelici non sono per sè stessi più autorevoli di ciò che la ragione detta a ogni individuo; dunque la religione cristiana non è nè più meno divina degli altri culti; dunque insomma Iddio non si è incarnato in un uomo particolare, ma in tutto il genere umano; il che è appunto la sentenza dei panteisti e dei razionalisti germanici, e di coloro che li copiano in Francia. E che il sig. Cousin intenda di parlare espressamente del dogma cristiano, basterebbe a chiarirsene l' avvertire, ch' egli non riceve i misteri, se non in quanto esprimono qualche verità meramente razionale. Ora qual è la verità razionale che può immaginarsi simboleggiata dall' Incarnazione, se non la presenzialità della divina mente allo spirito di tutti gli uomini? Certo l' unione ipostatica, e gli altri punti della dottrina cattolica summenzionati, non potranno mai ridursi a mere intellezioni. Egli è vero, che l' illustre Autore in una delle sue prime Letture disse, che « la raison absolue est invisible et impalpa» ble; comme elle ne descend point en personne sur la terre, » et que d'ailleurs nul effort ne peut élever l'homme jusqu'à » elle, elle reste inaccessible à l'humanité. Ainsi, la raison ab» solue est le seul médiateur, le seul modérateur infaillible des » pouvoirs rivaux, et elle n'est point de ce monde [1]. » Ma o convien dire, che il sig. Cousin, quando pronunziò queste parole, non avesse ancora abbracciata la simbologia dei ra-

[1] *Cours d'hist. de la phil. mor. du XVIII*[e] *siècle*, *de* 1819 *et* 1820, *publié par Vacherot.* Paris, 1839, leçon 8.

zionalisti tedeschi, e si contentasse di ripudiare buonamente la rivelazione cristiana; ovvero, che ivi parli solo di una comunicazione immediata fra la Ragione assoluta e l' uomo; comunicazione ch' egli ripudia in effetto in tutte le sue opere, poichè a suo parere il commercio fra Dio e gli uomini si fa per mezzo della Verità, spezie di ente astratto, che serve di mediatore fra la Divinità e le sue fatture. La qual Verità non può esser altro nel senso dell' Autore, che la varietà ideale procreata dall' unità suprema. Io inclino a pensare, che le parole citate dell' Autore si debbano prendere per questo verso, poichè avendole proferite in guisa di obbiezione, soggiunge: « Oui, sans » doute, la raison absolue n'habite point ce monde, mais elle » s'y manifeste; si elle ne le remplit pas de sa présence, elle » l'éclaire de sa lumière. Les traces de la raison sont partout » ici-bas, bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards[1]. » La qual sentenza consuona colla dottrina panteistica professata dall' Autore negli scritti più recenti sull' incarnazione della Verità, emanazione della Ragion suprema, nella mente di tutti gli uomini, anzi nella stessa natura e in tutto l' universo, atteso l' identità del reale e dell' ideale nell' unità assoluta.

Siccome i dogmi della Trinità e della Incarnazione sono l' ontologia, quelli del peccato originale e della grazia appartengono all' antropologia rivelata. In questi quattro capi contiensi la somma della rivelazione; poichè le dottrine del culto esteriore, dei sacramenti, delle indulgenze, e tutte le altre verità cattoliche si racchiudono sinteticamente in alcuno di quelli. D' altra parte, siccome il dogma dell' Incarnazione si connette con quello della Trinità, i misteri del peccato originale e della grazia s' intrecciano con quello dell' Incarnazione; tanto che tutte le verità della fede s' inchiudono potenzialmente nella Trinità delle divine persone, che è l' assioma supremo, e il germe ideale del sistema rivelato. La storia delle eresie avvalora queste logiche corrispondenze, e ce le fa toccar con mano,

[1] *Cours d'hist. de la phil. mor. du XVIIIe siècle*, leçon 8.

mostrandoci l' intreccio reciproco degli errori, come verbigrazia dell' eresia di Pelagio con quella di Nestorio, e di Ario. Il sig. Cousin non poteva sfuggire meglio de' suoi precessori a questo fato dialettico; onde non è meraviglia, se dopo aver impugnata la Trinità e l' Incarnazione, conservandone solo un ombra, egli diede lo sfratto alle loro conseguenze. Egli è vero che per quanto io mi ricordi, non fa menzione espressa della corruzion primitiva dell' uomo in nessun luogo delle sue opere. Ma in questo caso il silenzio solo l' accusa; perchè se non appartiene al filosofo di entrare a discorrere in particolare della colpa di origine, come dogma meramente rivelato, egli non può, nè dee tacere dello stato degenere, in cui si trova la nostra natura. Questo non è un arcano noto per via della sola rivelazione, ma un fatto manifesto, continuo, universale, che cade sotto l' esperienza di ciascuno, nè si può rivocare in dubbio da chi riconosce l' imperio di una Providenza. L' ateo solo può credere, che lo stato attuale dell' uomo sia naturale e primitivo; e quando dico ateo, intendo pure il panteista rigoroso, come lo Spinoza, che toglie al suo dio gli attributi che più importano, cioè le perfezioni morali, e non differisce per questo lato dai più volgari impugnatori dell' Ente supremo. Ma se si ammette un Dio provido e santo, non si può supporre, che l' uomo sia uscito qual è dalle mani di esso, ed è giuocoforza il pensare, che l' opera divina sia stata perturbata e divolta dal suo primo essere, qualunque se ne sia stata la causa. La quale può venirci insegnata dalla rivelazione solamente; ma il fatto è chiaro e indubitato pel lume di ragione. Ora il filosofo, e in ispecie il moralista, che vuole e dee discorrere dell' uomo qual è, e non solo dell' uomo qual potrebbe essere, e ci è dato d' immaginarlo, non dee mai perder d' occhio, che la natura umana è fuori del suo stato normale, e contiene dei germi di corruzione. Altrimenti egli non potrebbe ragionare dirittamente dell' arbitrio, delle passioni, del vizio, della virtù, dell' ordine morale; non potrebbe sovratutto agitare i gran problemi dell' origine del male, e della perfezione dell' universo.

Che se oggi e da più di un secolo si usa il contrario, e l' etica è infetta di Pelagianismo eziandio in molti autori cattolici; non mi sarebbe difficile il provare che questa è una delle principali cagioni, per cui è scaduta quella scienza nobilissima, e ridonda di errori notabili; imperocchè quando si piglian le mosse da un concetto falso o almeno inesatto dell' umana natura, e si lavora sopra una chimera, egli è impossibile il toccare il segno. Renato Descartes, che è forse l' ingegno più funesto che abbia sortito la filosofia, fu l' introduttore del Pelagianismo nelle scienze speculative; il che gli fu imputato dai più dotti teologi del suo tempo. Gli eclettici moderni di Francia, suoi ammiratori e discepoli, ne premono le vestigie; e abbiam già menzionato due di loro, il Jouffroy e il Damiron, che negano il peccato originale nel modo più espresso [1]. Abbiam pure altrove avvertito, che il Guizot frantese la controversia passata fra santo Agostino e i Pelagiani, volendo ridurla a una mera disputa filosofica [2]. Il sig. Cousin è più prudente; e benchè quando dice, parlando dell' uomo primitivo, ch' egli « au sortir des mains de Dieu, en reçoit immé» diatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt » obscurcies et corrompues par le temps et par la science in» complète des hommes [3], » egli escluda indirettamente il fatto della caduta, quale ci è raccontato dalle Scritture, e della colpa originale che ne conséguita, tuttavia si guarda di assalire direttamente questo dogma. Ma che rileva, se in tutte le sue opere filosofiche egli discorre sempre dell' uomo come se fosse nel suo stato normale e nativo, e dell' arbitrio, come se le sue forze naturali fossero sufficienti all' adempimento della legge?

Per ciò che spetta al dogma della grazia in ispecie, il sig. Cousin è meno riservato, e ci dichiara in termini espliciti il suo sentimento. In proposito de' colloquii avuti con un professor valdese di Francoforte, egli spone per minuto la sua dottrina

[1] *Suprà*, cap. 3.
[2] *Teor. del sovr.*, not. 81.
[3] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 7.

sulla grazia in uno squarcio di teologia, che riferirò distesamente, perchè mi pare molto curioso. « Il faut entendre le » Christianisme, » dic' egli, « et il ne faut pas comme Calvin » exagérer encore la doctrine de St-Augustin sur la grâce; » car cette doctrine est déjà très-forte et elle a besoin d'être » expliquée comme elle l'a été par l'Église. » Che cosa vuol dire questa frase *exagérer encore?* Che cosa s' intende coll' affermare che la dottrina di santo Agostino *est déjà très-forte?* Dunque la dottrina di questo grand' uomo, solennemente approvata dai sommi Pontefici e da tutta la società cattolica, è già *esagerata* in sè stessa, e Calvino non fece che esagerarla di più? Dunque non è notabile, non è grande, non è essenziale e per così dire infinito l' intervallo che corre fra le sentenze di un eresiarca, e quelle del più gran lume della Chiesa? Ma via, passiamo su queste inezie, e impariamo dal sig. Cousin come *bisogna intendere il Cristianesimo.* « Sans pélagianisme ni semi-pélagianisme on peut interpréter la doctrine augustinienne de la » grâce de manière à ne détruire ni le mérite des œuvres et la » liberté de la volonté humaine, ni la nécessité d'une lumière » divine qui éclaire la volonté pour que la volonté la suive, » sans exclure par conséquent, comme sans admettre exclusivement le mérite suprême de celui qui pour le genre humain » est la lumière, la voie et la vie. Dans l'acte vertueux il y a à » la fois et de Dieu et de l'homme. Le Verbe divin intervient » pour montrer le but et la règle, et aussi l'espérance. C'est » là la grâce, c'est là la foi. Cette vue de la vérité qui n'est » refusée à personne, touche la volonté, et c'est de là que » l'homme part pour agir. L'action de la volonté, quoiqu'elle » ait été nécessairement précédée, et qu'elle doive toujours » être accompagnée de la connaissance de la loi pour être une » action morale, n'est pas le pur effet de cette connaissance. » Cette connaissance dispose à l'action mais n'y contraint pas; » cela est si vrai que mille fois on y résiste. L'acte de la volonté » appartient directement à la volonté elle-même qui a sa force

» limitée mais réelle, et par conséquent sa part de mérite [1]. » Non pure i Semipelagiani, ma Pelagio, Celestio, e tutti i loro consorti, avrebbero soscritta volentieri questa bella professione di fede. Egli è noto, che Pelagio, forzato dalla logica de' suoi avversari, riconobbe, oltre la dottrina e la legge esteriore, un illustrazione interna e sovrannaturale dell' intelletto; ma questa condiscendenza non bastò a sant' Agostino nè alla Chiesa. Si può disputare fra i cattolici, in che consista precisamente l' azione della grazia divina sulla volontà dell' uomo, e com' essa si concilii coll' arbitrio; ma non si può mettere in dubbio la realtà di questa azione, nè il suo perfetto accordo colla libertà umana. Tutti i catechismi sono unanimi su questo punto; e se il sig. Cousin avesse letto accuratamente quello del Bossuet, di cui ivi fa menzione [2], non ci obbligherebbe a ricordarglielo. Se la grazia divina necessaria a ben fare riguardasse solamente la cognizione dell' intelletto e non il moto della volontà umana, non sarebbe il principio del merito, che dipende dal volere e non dal conoscimento; mancherebbe la base dell' umiltà e della fiducia cristiana; si dovrebbe negare la dottrina cattolica sulla colpa di origine, sull' indebolimento e la diminuzione del libero arbitrio; si distruggerebbe il dogma della giustificazione, della soddisfazione di Cristo, della necessità della redenzione. Crederei superfluo l' intrattenere i lettori con citazioni di testi sopra una cosa notissima, insegnata in tutti i libri elementari della religione.

Ma via, dirà il sig. Cousin, io ammetto pure la necessità di una grazia interiore risguardante l' intelletto, e influente almeno in modo indiretto sul voler dell' uomo; il che è tuttavia qualche cosa per un filosofo. Io parlo di una *luce divina, che rischiara la volontà e l' invita a seguirla*; del *Verbo, che è la luce, la via, e la vita, che interviene per mostrar lo scopo, la regola e la speranza*; del *merito supremo* che procede da esso Verbo: io dico, che *nell' atto virtuoso*

[1] *Revue française*, tom. VI, p. 222, 223.
[2] *Ibid.*, p. 223.

v' ha di Dio e dell' uomo; io pronunzio i nomi di *soddisfazione* [1], di *fede*, di *grazia*. Non vi pare che questa suppellettile di frasi e di voci ortodosse basti a chiarire, che io credo sanamente? Basterebbero forse, se non conoscessimo il senso in cui l' illustre Autore adopera queste locuzioni ed altre ancor più efficaci. Ma noi abbiamo veduto che la *rivelazione* e l' *inspirazione* da lui ammesse non sono altro, che la cognizione spontanea della ragione; che *la fede* è l' adesione naturale alle verità razionalmente e spontaneamente conosciute; che *il Verbo* è la varietà delle idee, che si manifestano allo spirito dell' uomo; che *l' intervento del Verbo* non è altro che quello della ragione; che l' Incarnazione e la redenzione nel senso cattolico sono da lui riputate una chimera; che conseguentemente i meriti di Cristo non si distinguono essenzialmente nel suo sistema da quelli degli altri uomini. Or che può essere la *grazia* in un tal sistema, se non il fenomeno naturale della cognizione comune a tutti gli spiriti? Se la grazia del sig. Cousin si riduce sostanzialmente all' illustrazione dell' intelletto, e questa al solo lume della ragione, non è chiaro, ch' egli nega affatto la grazia, secondo l' intendimento cattolico? Ch' egli è assai più pelagiano di Pelagio stesso, il quale anco nel primo grado della sua eresia, ammetteva pure una rivelazione esterna e sovrannaturale; laddove secondo il sig. Cousin non v' ha nè dentro nè fuori dell' uomo alcun intervento straordinario di Dio, e tutto si riduce ai mezzi e ai soccorsi di natura? Non è chiaro, ch' egli non potrebbe affermare il contrario, senza contraddire diametralmente ai principii del suo sistema, e che quindi con quella tirata teologica egli vuole la baia de' suoi lettori?

E in vero quando l' illustre Autore parla più seriamente, egli usa un linguaggio molto diverso. Dopo avere rapportate in un altro luogo le seguenti parole del Leibniz: « La foi est fondée » sur des motifs de crédibilité et sur la grâce interne qui y » détermine l'esprit immédiatement, » egli soggiunge: « Cette

[1] *Revue française*, tom. VI, p. 223.

» distinction théologique de Leibnitz est au fond notre dis» tinction philosophique de la raison spontanée et de la raison » réfléchie [1]. » Si potrebbe parlar più schietto? Con quattro parole si atterra tutto il sistema rivelato. Se *i motivi di credibilità* e la *grazia interna*, da cui deriva *la fede*, non sono altro che *la ragione spontanea e riflessa*, ne segue di necessità, che la rivelazione, l' inspirazione, i miracoli, le profezie, la Bibbia, l' Incarnazione, la redenzione, la Chiesa, il culto, la grazia, e tutto il sistema sovrannaturale, non sono altro che favole, o per parlare più riverentemente, simboli, in cui non v' ha di reale che la ragione e le altre facoltà dell' uomo coi loro naturali effetti. La frase *au fond* non significa altro, e vuol dire, che la *teologia* del Leibniz è una semplice forma della *filosofia*, che il sig. Cousin insegna ne' suoi scritti. Non occorre il cercare, se egli intenda di far corrispondere la grazia alla ragione spontanea e i motivi di credibilità alla ragione riflessa, come mi par più conforme alla sua dottrina, o viceversa: basta, che ad ogni modo, la ragione è la sola grazia che informi il nostro spirito, e la sola base delle credenze religiose. Eccovi che ve lo dice non meno positivamente altrove, dove parlando della spontaneità che chiama inspirazione, così discorre: « Le caractère de l'inspiration est: 1° d'être primitive, » antérieure à toute opération réfléchie; 2° d'être accompa» gnée d'une foi vive, d'où résulte une autorité supérieure; » 3° l'inspiration est vivifiante, sanctifiante; et elle répand » dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur même de » toute inspiration. Or l'auteur de toute inspiration est sans » doute immédiatement la raison humaine, mais la raison hu» maine rattachée à son principe, parlant pour ainsi dire au » nom de ce principe, c'est ce principe lui-même faisant son » apparition dans la raison de l'homme [2]. » La ragione spontanea producendo *la fede*, e una *fede viva*, *vivifica*, *santifica*, e opera il trionfo della grazia, che è *l' amor di Dio*. Tutti quei

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24, note.
[2] *Ibid.*, leçon 4.

doni e prodigi spirituali, che sono effetti di redenzione, e che le Scritture attribuiscono all' azione straordinaria dello Spirito increato, sono ascritti dal sig. Cousin a quella ragione, che alberga continuamente in tutti gli uomini. Ecco adunque in che maniera *il faut entendre le Christianisme;* il quale se non è il Cristianesimo di Cristo, è certamente quello dell' illustre Autore.

CAPITOLO SESTO.

IL SIG. COUSIN SOSTITUISCE, EZIANDIO NELLE COSE DI RELIGIONE, AL METODO CATTOLICO DELL' AUTORITÀ IL METODO ERETICO DELL' ESAME PRIVATO, E INTRODUCE UN MODO DI FILOSOFARE INCOMPATIBILE COLL' AUTORITÀ DELLA CHIESA.

A mano a mano ch' io vo innanzi in questo ragionamento, mi accorgo, che le mie prove e le mie parole possono parere superflue. Imperocchè, a che pro dimostrare, che una dottrina convinta di panteismo, e di razionalismo teologico, non è cattolica? Tuttavia l' articolo della Chiesa è così importante, e il rispetto apparente che l' illustre Autore le professa in alcuni luoghi, se non si ha l' occhio al resto, così persuasivo, ch' egli può essere di qualche profitto il conoscere segnatamente il suo modo di sentire in questo proposito. Mi comporti adunque il lettore, ch' io esamini ancora qualche testo, studiandomi di farlo brevemente.

Se la sola rivelazione che l' uomo possegga è quella della ragione; se le sole verità ch' egli possa conoscere e debba credere sono i dogmi razionali; se ogni religione, e conseguentemente il Cristianesimo, non è che l' intuito naturale e spontaneo del vero, vestito di forme poetiche; se la sola fede possibile sta nell' assenso dell' intelletto alle verità razionalmente conosciute; egli è chiaro, che l' autorità della Chiesa non può più aver luogo, e quando avesse, sarebbe del tutto inutile. Imperocchè, qual è l' oggetto, su cui l' autorità ecclesiastica potrebbe ancora esercitarsi? Forse i dogmi? Ma la ragione sola

gli suppedita, e spetta alla filosofia l' abbracciarli o rigettarli, e il determinarne il vero valore. I simboli? Ma questi sono imagini per sè stesse arbitrarie, indifferenti, accidentali, e destituite di virtù intrinseca: con qual ragione la Chiesa prescriverebbe gli uni con esclusione degli altri? Con qual ragione mi comanderebbe di anteporre i simboli cristiani a quelli di un altro culto? Oltre che i simboli non sono necessari al filosofo. E ancorchè si concedesse alla società ecclesiastica una balia disciplinare, come quella che si possiede dai membri di un accademia, un tal potere non sarebbe certo quell' autorità essenziale e suprema, che i cattolici vi riconoscono. Il culto? Ma se l' uomo è creatore del culto, come il sig. Cousin dichiara espressamente, che diritto può avere la Chiesa di determinarlo? Che diritto può avere di farmi preferire i riti cattolici a quelli dei Bramani, o dei Guebri? Che diritto d' impormi un culto qualunque, se io ho il privilegio di essere filosofo? Il sacerdozio e la gerarchia? Ma la gerarchia e il sacerdozio si compongono dei rettori della società ecclesiastica, e i rettori non possono probabilmente governare, se non ci è chi voglia essere governato. Ora su chi può esercitarsi il potere dei pastori, a tenor del razionalismo? Non sui filosofi, i quali essendo giunti a godere il benefizio del *pensiero puro*, non hanno più bisogno di preti nè di Chiesa. Si eserciterà dunque sul popolo. Ma il popolo è chiamato dai progressi della civiltà a diventare anch' egli filosofo, e i filosofi ve lo invitano, come abbiam veduto, stendendogli *dolcemente la mano per sollevarlo*, e condurlo fino alla loro altezza [1]. L' autorità della Chiesa sul popolo è adunque affatto precaria, proviene dall' ignoranza e dalla imbecillità di esso, e non è conseguentemente una vera autorità. L' autorità ecclesiastica, che i Cattolici riconoscono, si fonda nel privilegio della infallibilità; il quale, secondo i razionalisti, trovasi nella ragione spontanea di ciascun uomo, ma non già nei decreti riflessi della Chiesa, giacchè la Chiesa, secondo

1 *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.

quelli, non si distingue da qualunque altra società d' individui. Il popolo stesso nel credere in sembiante alle parole della Chiesa non crede in sostanza che alla propria ragione; poichè l' uomo incomincia colla fede nella ragione, e *non v' ha fede fuori di questa* [1]. Senza che, l' autorità infallibile della Chiesa esclude il diritto di esame ne' suoi figli, laddove il sig. Cousin invita gli uomini ad esaminare, e ascrive loro a debito « sous la ré» serve du plus profond respect pour les formes religieuses, » de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que » vrai en soi, et sous la forme de l'idée [2]. » Basta forse questa singolare protesta di *rispetto* per salvare l' autorità della Chiesa, quando si prescrive a ciascuno de' suoi figli di rivocarla in dubbio, tranne ch' egli sia così rozzo, da non avere nè la facoltà nè il desiderio di farlo?

Ma v' ha di più. Il sig. Cousin non solo distrugge onninamente l' infallibilità e l' autorità della Chiesa, ma conferisce quest' autorità suprema alla filosofia, e a' suoi cultori, e trasporta il privilegio divino dal santuario nella scuola. Finora si era creduto da tutti i cattolici, che il definire i dogmi di fede fosse una prerogativa della Chiesa, e che in tutto ciò che spetta alla fede, la filosofia dovesse sottostare all' autorità ecclesiastica. Ma l' illustre Autore c' insegna che il contrario ha luogo. Anche nelle cose di fede, la filosofia non è suddita della religione, ma bensì la religione della filosofia. I veri definitori dei dogmi sono i filosofi; i quali spogliandoli della loro veste simbolica, e dichiarandone il vero senso, gli riducono allo stato d' *idee pure*. Cristo non ha raccomandato il sacro deposito, non ha dato il privilegio di legare e di sciogliere, non ha fatto la promessa di proteggerli in perpetuo contro l' inferno, ai successori di Pietro e degli Apostoli, ma ai filosofi. E a quali filosofi? A quelli del suo tempo, o delle età future? Ai sensisti, o ai panteisti, o agli scettici? O forse agli eclettici della età nos-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 6.
[2] *Ibid.*, leçon 5.

tra? Aspetteremo, che il sig. Cousin ce lo dica. Frattanto possiamo tenere per fermo, che in ciò che spetta alla sostanza della fede, la Chiesa non ha che farci. Ella può trastullarsi, se così le piace, intorno alle forme, e foggiar de' simboli e dei miti a suo talento; ma se ella vuol conoscerne il vero senso, dee interrogare i filosofi. Se *i preti vogliono sapere quel che fanno*[1], se vogliono conoscere, verbigrazia, che si debba tenere intorno alla Trinità e all' Incarnazione, si guardino dal consultare i Concilii, ed i Padri della Chiesa, ma abbiano pazienza, e ricorrano ai filosofi. I quali non han veramente parlato poco di queste materie; e l' età nostra sovratutto ne è piena; onde l' impaccio non può nascere dalla penuria, ma dall' abbondanza. Così i preti imparando finalmente i fatti loro, potranno insegnarci una teologia armonizzante a capello colle *idee pure;* e questa sarà davvero una bella teologia!

Quest' autorità suprema della filosofia, è dall' illustre Autore ripetuta e inculcata a ogni poco. « La philosophie est donc » la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités[2]. » Non crediate mica, che la filosofia sia l' autorità suprema, perchè somministra le ragioni, che rendono le altre autorità credibili; ella è tale, perchè la ragione non può ammettere autorità di sorta, se non in quanto « elle s'en fait une idée, et » l'accepte à ce titre, et alors c'est elle-même qu'elle prend » pour mesure, pour règle, pour autorité dernière[3]. » Il che vuol dire, secondo lo stile dell' Autore, che i dettati dell' autorità non possono mai essere ammessi in grazia dell' autorità medesima, ma solo in virtù della loro intrinseca evidenza. « Après avoir ainsi proclamé la suprématie de la philosophie, » hâtons-nous d'ajouter qu'elle est essentiellement tolérante[4]. » Vedete, come le parti si sono scambiate? L' esser tollerante toccava già alla religione, quando possedeva l' autorità su-

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 24.
[2] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

prema. Ora che tal privilegio è passato nelle mani della filosofia, questa si mostra in contegno e in maestà di regina, parla da principe, e promette benigna tolleranza e condiscendenza alla sua nuova suddita. « Le caractère éminent de l'ins» piration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de » l'autorité, et le caractère de la réflexion, la personnalité, » renferme le principe de l'indépendance [1]. » Eccovi, che la radice dell' autorità è la ragione, e che fuori di questa, e del suo intuito evidente, non v' ha magisterio autorevole. Notate infatti l' intreccio delle dottrine dell' Autore. L' *inspirazione* o *impersonalità* è la ragione spontanea, cioè la religione, o sia la rivelazione nel senso del nostro filosofo; la quale autorizza i suoi dettati colla loro intrinseca evidenza. Dunque la sola autorità credibile è l' evidenza diretta e immediata del vero. Dunque non si può ammettere la verità di una dottrina oscura in sè stessa, e fondata solamente sopra un' autorità estrinseca, qual si è quella della Chiesa. Nè questa autorità potrebbe accordarsi col *principio d' indipendenza*, che germina dalla riflessione; imperocchè la ragione riflessa non sarebbe libera, se non potesse interpretare la ragione spontanea, (che è il principio d' autorità), a suo modo. Ammettete un magisterio autorevole, che abbia diritto di determinare i decreti della ragione spontanea, e verrà meno l' assoluta indipendenza che date alla filosofia. « Le christianisme est une religion, ce n'est point » une philosophie. Or,... ou les lois de l'esprit humain devaient » être suspendues, ou il fallait que sur la base même du chris» tianisme s'élevât une philosophie, qui, quel que fût le fond » de ses principes, eût une parfaite indépendance [2]. » Questa *perfetta indipendenza* dee abbracciare anche il giro della religione; altrimenti non sarebbe *perfetta*, e la filosofia che ne è il frutto, non sarebbe *l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses* [3]. Perciò l' Autore commenda altamente *la filo-*

[1] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 2.
[2] *Ibid.*
[3] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

sofia indipendente, che nel secolo sedicesimo succedette alla dottrina delle scuole, nelle quali « l'autorité vous imposait les » principes, et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à » aller comme vous vouliez du principe à la conséquence [1]. » Non è qui a proposito il ricercare, se questo metodo sia così poco filosofico, come l' Autore lo rappresenta. « L'esprit nou- » veau au seizième siècle ... c'était un esprit d'indépendance : » par conséquent il avait pour adversaire l'esprit opposé, le » principe d'autorité : et entendez-moi bien, je parle du prin- » cipe d'autorité, non dans les matières de la foi, et dans le » domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, » mais dans le domaine de la philosophie, où doit régner la » libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux » véritables adversaires qui entrent en lutte au seizième siè- » cle [2]. » Se queste parole fossero segregate dal resto della dottrina, potrebbero essere sanamente interpretate. Ma secondo il sig. Cousin, il *principio di autorità* ch' egli riserva alla religione, non è che apparente. E veramente quali sono a suo giudizio *le materie della fede,* e *il dominio della teologia?* Forse le dottrine rivelate? No certamente; poichè queste dottrine sono comuni alla filosofia, e appartengono al *dominio filosofico, in cui dee regnare la riflessione libera.* Dunque *il dominio della teologia,* cioè quello che le appartiene in proprio, e di cui può disporre a suo talento, non sono già le idee rivelate, ma i simboli che le vestono, cioè la loro forma. Eccovi in sostanza ciò che l' Autore chiama gravemente *le materie della fede,* e *il dominio della teologia;* ecco il campo, in cui permette alla Chiesa di esercitare il potere datole da Cristo. La Chiesa non potrà d' ora innanzi impacciarsi delle cose che si debbono credere, ma solo delle parole; le sue definizioni dovranno aggirarsi sui tropi e sulle figure; a tale intento mireranno i canoni dei concilii e i decreti dei sommi pontefici; la loro autorità

[1] *Cours de l'hist. de la phil.,* leçon 1.
[2] *Ibid.*

sarà poetica, come ci par veramente il sistema dell' Autore.

Il sig. Cousin mostra da per tutto una singolare predilezione per la rivoluzione intellettiva incominciata nel secolo decimosesto; il quale è da lui considerato (e in ciò ha ragione) come il principio della moderna filosofia. E benchè nol dica chiaramente, ciò che gli va sovratutto a sangue, si è la riforma dei Protestanti; non già che egli sia più protestante che cattolico; ma perchè egli tiene il protestantismo come un progresso, rispetto al cattolicismo, come una di quelle nuove forme, che debbono spianar la via all' *ultima di tutte*, a quella di cui si mostra tenerissimo, e sospirante, cioè alla pretta filosofia. Egli perciò non ama la forma cattolica; e ogni qualvolta gli viene il destro di darle obliquamente qualche sferzatella, lo fa molto volentieri, senza però detrarre al *rispetto* che le porta. Leggete, per esempio, ciò ch' egli dice in proposito del Discorso sulla storia universale, dettato dal Bossuet. « L'église enseigne que » ce monde a été fait pour l'homme; que l'homme est tout » entier dans son rapport à Dieu dans la religion; que la vraie » religion est le Christianisme; que par conséquent l'histoire » de l'humanité n'est et ne peut pas être autre chose que l'histoire du Christianisme, l'histoire de ses origines les plus lointaines, de ses préparations les plus secrètes, de ses progrès, » de son triomphe, de son développement. Voilà ce qu'enseigne l'église: à ses yeux tout se rapporte au Christianisme. » Les individus ne sont rien pour elle, comme individus: elle » ne les aperçoit qu'autant qu'ils ont ou servi ou contrarié le » Christianisme; c'est là précisément la vraie théorie des individus dans l'histoire. Elle enseigne encore, et elle ne peut » pas ne pas enseigner, que les empires n'ont d'importance » comme les individus que par leur rapport avec le service de » Dieu, c'est-à-dire avec le Christianisme. En un mot, l'église » a son histoire de l'humanité que le dogme lui impose, histoire aussi inflexible que le Christianisme lui-même, et qui est » la seule histoire universelle orthodoxe, qu'au XVIIme siècle » un fidèle et un évêque pût proposer à des fidèles. De là,

» messieurs, la nécessité du plan de Bossuet [1]. » Il disegno storico del Bossuet, della Chiesa, e del Cristianesimo è egli rappresentato integralmente ed esattamente da queste parole dell' Autore? Nol credo; ma ora non importa il cercarlo. Mi basta, che il sig. Cousin stimi questo modo di vedere proprio della Chiesa, e connesso essenzialmente col *dogma* cristiano, secondo l' ortodossia del secolo diciassettesimo. Ora dopo di aver detto così espressamente, che questo modo generico di contemplare la storia appartiene all' essenza dell' insegnamento ortodosso, lo approva forse? No : anzi lo rigetta come *esclusivo*, e lo stima non conciliabile coi progressi della scienza moderna [2]. Non si tratta qui di vedere, lo ripeto, se il sig. Cousin abbia bene esposto il concetto cattolico sulla storia del genere umano, ma solo di osservare il giudizio ch' egli porta su ciò che crede essere dottrina cattolica. Si può egli dar torto alla Chiesa, e mettere le sue antiche dottrine in contraddizione col saper moderno, in modo più manifesto?

Parlando del clero protestante di Germania, l' Autore lo chiama « un clergé réformé une fois pour toutes, en identité » parfaite avec les populations par les doctrines et par les » mœurs, et jouissant d'une autorité et d'une vénération sans » bornes [3]. » Non piaccia a Dio, ch' io voglia detrarre a quanto ci è di vero in questo elogio! Amo anzi di confessare, che fra i ministri protestanti si trovano moltissimi uomini, che risplendono per morale e per civile virtù; de' quali si onorerebbe la Chiesa, se potesse stringerli al seno, e noverarli tra' suoi figli. Ma si possono lodare i pastori delle sette eterodosse, e deplorar gli errori in cui giacciono; non si può e non si dee far l' uno senza l' altro, perchè altrimenti l' amore e la giustizia verso i prossimi, tornerebbe a danno della verità. Oggi è divenuta di moda una certa maniera fiacca ed imbelle di lodare e accarezzare gli uomini sì fattamente, che fa intendere ai let-

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 11.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, leçon 13.

tori, le credenze religiose essere indifferenti, e non correre alcun divario fra l' errore ed il vero. Ciò si chiama tolleranza, cortesia, gentilezza; dove che in effetto è una debolezza inescusabile, che arguisce rimessione di cuore, e leggerezza di spirito. Non si accorgono questi cortesi, che per esser troppo manierosi verso i loro simili, diventano ingiuriosi verso la religione. Lodisi, lo ripeto, altamente e caldamente la virtù, lodisi il bene, dovunque si trova; ma non si confonda coll' errore che talvolta l' accompagna; non si sequestri la creanza e la condiscendenza amorevole da quella franca e bella severità, che si addice al Cristiano ed al filosofo. Si cacci sovratutto dagli animi quella funesta preoccupazione, che il riprovar l' errore sia un mancar di rispetto a chi lo professa. Si calpestino gli umani rispetti, i quali debbono nelle cose piccole, come nelle grandi, sottostare al vero, e agli obblighi sacrosanti, che ne derivano. Ma per tornare al sig. Cousin quando egli loda la libertà dei culti stabilita dallo statuto francese, perchè essa « permet de choisir dans les différentes commu- » nions de la même église [1] » non arreca egli una cattiva ragione per giustificare una tolleranza ragionevole? Le divisioni religiose nell' umana famiglia sono pessime; ma quando esse hanno luogo in una nazione, una moderata libertà dei culti può essere conveniente, può essere talvolta necessaria, sia per evitare maggiori mali, sia perchè non v' ha uomo sulla terra, che possa violentare legittimamente la coscienza de' suoi fratelli. Ma il lodare questa libertà perchè *permette di scegliere fra i vari culti*, cioè fra l' errore ed il vero, è una singolar maniera di encomio, salvochè chi loda faccia professione d' indifferente nelle cose di religione. Queste osservazioni parranno forse troppo minute; ma io le credo utili, perchè talvolta le minuzie, e per dir così, i semicenni, che si trovano sparsi in un libro, giovano assai meglio che le dicerie più distese, a far conoscere l' indole di un Autore. Nel resto, ho toccati questi luoghi, come per un

[1] *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.

semplice saggio : il proseguire in questo genere di critica, sarebbe troppo prolisso e tedioso. Mi si permetta solo d' indicare ancora qualche giudizio storico dell' illustre Autore.

La propensione del sig. Cousin verso gli eretici trapela in tutti i luoghi, dove ne trova sul suo passaggio. Il dubbio, l' innovare, l' insorgere contro le legittime autorità, è al suo cospetto un titolo di lode; solo vorrebbe, che nel ribellarsi l' uomo serbasse una certa moderazione; ma se ciò non accade, egli scusa, in grazia dell' ardire, l' audacia, e l' esorbitanza. » Il ne faut pas oublier » dic' egli, « que ce n'est pas la parfaite » sagesse qui entreprend et achève les révolutions même les » plus utiles [1]. » In proposito di Roscelino, padre dei nominalisti, dopo aver raccontato il suo triteismo, la condanna fattane dal concilio di Soissons, e la di lui pervicacia a non volersi ritrattare, loda in esso *une constance qui ne s'est jamais démentie*, e si compiace di rendergli anche per questa cagione *un juste et tardif hommage* [2]. Fra le varie opere di Abelardo ne celebra una, dove questo scrittore, per mezzo di *antinomie teologiche, condannava lo spirito a un dubbio salutare*, e trova eccellente il suo disegno d' introdurre *un dubbio provvisorio*, perchè » Abelard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il » avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie chrétienne à travers le doute et par la puissance » même de la dialectique [3]. » L' illustre Editore del Descartes e di Abelardo (che chiama *il Descartes del secolo duodecimo* [4]) si compiace di questa analogia e delle altre somiglianze occorrenti fra i suoi due prediletti autori, che dice essere *incontestablement les deux plus grands pihlosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes* [5].

[1] *Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par V. Cousin.* Paris, 1836, introd., p. C.

[2] *Ibid.*, p. XCIV-C.

[3] *Ibid.*, p. CLXXXIX.

[4] *Ibid.*, p. VI.

[5] *Ibid.*, p. IV, V.

(E lascia il Malebranche : o che giudizio [1] !) La sola cosa che il sig. Cousin non sembra approvare nel celebre scolastico, è che non abbia dubitato abbastanza. « On voit, » osserva egli, « qu'il redoute de passer pour un téméraire, et de paraître » trop donner à la raison : aussi va-t-il jusqu'à recommander de » porter dans l'interprétation sacrée l'esprit d'humilité et cette » charité, *qui croit tout*, *espère tout*, *supporte tout et ne soupçonne pas aisément les défauts de ceux qu'elle aime*. Il faut » avouer, que sous cet appareil de précautions et de citations, » la pensée d'Abélard fléchit au milieu de ce prologue, et le » style avec la pensée ; mais l'un et l'autre se relèvent à la fin, » quand Abélard arrive au but du *Sic et non*. Là il proclame » hautement que la vraie clef de la sagesse est le doute [2]. » Ecco il gran merito di Abelardo, molto superiore allo *spirito della umiltà e carità* cristiana, che non piacciono al nostro Autore nelle materie filosofiche. S. Bernardo all' incontro ebbe il gran torto di credere, che la fede, e non il dubbio, era la chiave della sapienza ; e l' illustre Autore c' insegna, che « il » représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne... » dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites [3]. » Quali sono queste *ombre* e queste *angustie ortodosse* che nocquero all' ingegno di san Bernardo? Il sig. Cousin non lo specifica ; ma verosimilmente attribuisce a tal difetto i contrasti di lui contro Abelardo. Or Abelardo non ebbe altra colpa, che di aver composte alcune opere, in cui si trova *l'esprit caché du nominalisme y minant les bases du Christianisme* [4], e di aver sentito come Sabellio, Ario, Pelagio e Nestorio dei divini misteri. « On peut le dire aujourd'hui, si Roscelin était trithéiste,

[1] Il Tennemann tradotto dal sig. Cousin è più giusto verso il Malebranche, che chiama « génie profond, et incontestablement le plus grand métaphysicien que la » France ait produit. » *Manuel de l'hist. de la philos.* Louvain, 1830, tom. II, p. 91, 92.

[2] *Ouvrag. inéd. d'Abélard, publiés par V. Cousin*, introd., p. CXCIII.

[3] *Ibid.*, p. CXCIX, CC.

[4] *Ibid.*, p. CXCVII.

» Abélard était sabellien [1]. » Il che era, come ognun vede, una bagattella [2].

Le opinioni e le inclinazioni, che partorirono il protestantismo , sono riputate legittime dal nostro Autore; e la funesta scissura del secolo sedicesimo, non che essere tenuta per uno sviamento e un intoppo della civiltà, è considerata da lui come il principale evento che abbia conferito ad accelerarla e ad accrescerla. E veramente è difficile il farsene un' altro concetto, secondo le dottrine del fatalismo storico, che confonde la ragione e la giustizia col buon esito delle imprese. « Fils légitime » du Christianisme, l'esprit nouveau a fait son apparition dans » le monde vers le seizième siècle : son but final est de substi- » tuer au moyen âge une société nouvelle; donc, ses premiers » efforts devaient se diriger contre la puissance qui domina » dans le moyen age; de là la nécessité que la première révo- » lution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute » cette révolution a eu ses antécédents et ses préparations, » comme tous les grands événements, d'abord dans la tenta- » tive d'une réforme légale au concile de Bâle, puis dans l'af- » faire des hussites; mais c'est le seizième siècle, c'est l'Alle- » magne, c'est Luther, qui l'ont véritablement produite, et » qui lui ont donné leur nom [3]. » Avvertite, che se il tentativo di riforma fatto in Basilea fu solamente *legale*, il fortunato successo di quella di Lutero, preparato dagli Ussiti, fu *legittima prole del Cristianesimo*. Il Protestantismo fu legittimo, perchè riuscì, e riuscì perchè necessario, perchè allora correva *la ne-*

[1] *Ouvr. inéd. d'Abélard, publiés par V. Cousin*, introd., p. CXCIX.

[2] Il sig. Cousin avea detto poco innanzi, che « Abélard est en théologie ce qu'il » est en philosophie : ni tout à fait orthodoxe, ni tout à fait hérétique; mais beaucop » plus près de l'hérésie que de l'orthodoxie. » (*Ibid.*, p. CLXXX.V). Ma come si può esser mezzo cattolico, essendo Sabelliano? Fosse i Sabelliani non sono affatto eretici? E come anche si può essere in parte ortodosso, e in parte eterodosso? In che consiste questa via mezzana? Qual è questo termometro teologico, che comparte per via di gradi l'eresia e il cattolicismo? Ci sembra, che l'illustre Autore voglia piuttosto destare, che soddisfare la curiosità de' suoi lettori.

[3] *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 1.

cessità di una rivoluzione religiosa. Io non entrerò qui ad esaminare, fino a che segno si possa cattolicamente chiamar *legale* la riforma tentata nel sinodo di Basilea; ma farò solo alcune avvertenze sul fatalismo storico dell' illustre Autore. Si può egli imaginare qualche cosa di più immorale, di più iniquo, di più alieno dalla buona filosofia, che questo far dipendere la bontà e la giustizia degli eventi dall' esito che hanno? Non è questo uno spiantar le basi dell' etica, un ridersi della virtù? Voi riprovate con ragione que' moralisti che santificano i mezzi, qualunque siano, per amor del fine; e poi santificate ed i mezzi ed il fine, per quanto siano detestabili, in grazia dell' effetto? Voi fate dipendere ciò che v' ha d' intimo, di bello, di grande, assoluto, di eterno nell' atto morale, dall' elemento contingente ed estrinseco che l' accompagna, da quel vestigio fuggevole, che lascia sopra la terra? Ma il governo della Providenza non avrebbe luogo, se tutto ciò che succede non fosse bene. Lo credo anch' io, purchè s' intenda nel debito senso; ma pensate voi, che il bene supremo a cui mira la Providenza siano i fatti esteriori? Che il fine, a cui la divina sapienza indirizza l' universo, si ristringa fra' limiti del tempo, e consista in quegli accidenti che per quanto paiano grandi e siano romorosi, son pure un nulla, poichè soggiacciono a una continua vicenda e dopo un breve corso svaniscono? No certo; il solo fine degno di Dio nella condotta delle cose umane consiste in quell' ordine morale che partecipa dell' assoluto; consiste nell' attuare il necessario nel contingente, e nell' effettuare al di fuori un imagine dell' armonia ideale ed eterna, mediante il concorso degli spiriti creati. La virtù libera delle creature è il solo oggetto condegno, che possa proporsi fuor di sè stessa la sapienza creatrice; perchè l' atto virtuoso è l' unico fenomeno, che duri in perpetuo, e partecipi al privilegio dell' eternità. La stessa permission del male è ordinata al sublime intento della libera esplicazione degli spiriti, e dell' esercizio di quella facoltà incomparabile, per cui l' uomo può indiarsi in un certo modo, e rendersi simile al suo Autore. Ecco ciò che importa

nella storia del mondo; ecco la sola grandezza che non sia miseria; il resto è nulla. È nulla per rispetto a Dio, è nulla anche per rispetto agli uomini; perchè ciò che passa non è di nessun valore per gli spiriti immortali. Se voi non fate caso dei conati che non riescono, avvertite che tutto il complesso dei fenomeni mondiali, che l' universo intero, se si sequestra dall' ordine morale, è un grande aborto, una macchina smisurata, certo ammirabile, ma che non ha costrutto, e che dovrà perire. Se la natura tutta quanta ad un tratto si spegnesse, e un silenzio altissimo occupasse lo spazio immenso, che importerebbero le vicissitudini, i romori, e tutte le meraviglie dei passati secoli? Che rilevano allo stesso uomo, aspirante a un destino immortale, i beni e i mali perituri di questa vita? Dunque il vero, l' unico successo, che possa importare a Dio, e agli uomini, è quello della virtù, riposto nell' animo di chi l' esercita, e non dipendente dai casi esteriori. La virtù non viene mai meno, e contiene in sè medesima il suo compimento; e se l' illustre Autore reputa cosa giusta, che l' uomo più generoso non favorito dalla fortuna, *l'homme incomplet qui a manqué sa destinée* [1], come lo chiama, sia defraudato di ogni onore nel mondo, e di ogni menzione nella posterità, niuno dee dolersi gran fatto di questa singolar giustizia; perchè la fama terrestre, e la ricordanza degli uomini, non è gran cosa, nè merita certo, che si sudi molto per acquistarla. Poco duole al savio l' essere dimenticato da' suoi simili, se il suo nome fia scritto nel libro di vita, e commendato a quella gloria, che non avrà fine. Negli stessi ordini terreni, il successo vero e stabile è bene spesso accompagnato dalle disdette, dagl' infortuni, e privo di quel momentaneo splendore, che affascina gli occhi del volgo. Le vittorie durevoli sono quasi sempre precedute da sconfitte passeggere, e l' imperio dei martiri è più sicuro e diuturno che quello dei trionfatori.

[1] *Revue des deux mondes*, tom. XXI, p. 642, 688.—V. *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 10.

Il sig. Cousin dichiara altrove in termini ancor più limpidi il suo concetto sulle grande eresia del secolo sedicesimo. « Deux » hommes commencèrent cette révolution, deux Allemands, » deux hommes du Nord, dont l'un protesta avec une éloquence » passionnée contre le despotisme religieux, et l'autre appuya » cette protestation de son épée : je veux parler de Luther et » de Gustave-Adolphe. Les discours de Luther minèrent le » Catholicisme ; l'épée de Gustave abattit la maison d'Autriche » et émancipa l'Allemagne. Mais, je dois le dire, ces deux » grands hommes, en détruisant une forme qui ne convenait » plus à l'esprit général, ne la remplacèrent par aucune forme » nouvelle, ferme et durable [1]. » Il *dispotismo religioso*, oppugnato da Lutero, è l' autorità del Papa, essenziale al cattolicismo. L' Autore stesso lo dichiara soggiungendo, che « quand » Luther eut détruit l'influence de Rome dans une grande » partie de l'Allemagne, les esprits une fois sortis de la vieille » autorité, n'en surent plus reconnaître aucune [2]. » Egli distingue nell' opera di Lutero due cose ; cioè la distruzione dell' antico, e l' ordinamento di un nuovo stato di cose. Ora qual fu il torto dell' eresiarca? Forse l' essersi ribellato dall' autorità cattolica? No ; anzi questo fu un bene, poichè la forma cattolica era vieta, rancida, degenere, dispotica, e *ne convenait plus à l'esprit général*. Il sig. Cousin ama molto l' avvicendarsi delle forme religiose, perchè esse spianano il cammino alla forma ultima della pretta filosofia. La sua dottrina in questo proposito è quella di Beniamino Constant; se non che il celebre statista ammette o pare ammettere l' origine sovrannaturale della forma giudaica e cristiana; laddove l' illustre filosofo con più severa logica colloca tutti i culti sotto la stessa rubrica della ragion naturale. Il torto di Lutero non fu adunque di rendersi eretico, ma di non saper fondare un eresia stabile. S' egli avesse saputo creare *una forma nuova*, *ferma e durevole*,

[1] *Kant et sa philosophie*. (*Revue des deux mondes*, tom. XXI, p. 387.)
[2] *Ibid.*, p. 387, 388.

e far riconoscere ai seguaci e agl' imitatori della sua fellonia, *un' autorità novella*, non meriterebbe altro che lode dell' aver violata *l' autorità vecchia*, *spenta in Germania l' influenza di Roma*, e *distrutta una forma che più non conveniva all' indole universale dei tempi*. Vi par egli che questa professione di fede quadri a un uomo cattolico? Non credereste in vece, ch' ella esca dalla bocca di un metodista, di un membro della chiesa russa o anglicana? Il discorso poi, che l' accompagna, e il modo con cui l' illustre Autore concilia la lode col biasimo, mi par molto curioso e piacevole. *Lutero fu un grand' uomo a distruggere l' autorità antica, ma non seppe crearne una nuova.* Voi stimate adunque che si possa creare un autorità nuova in questo genere, come si può fabbricare un nuovo tempio, quando l' essenza dell' autorità religiosa consiste nel non essere creata, nell' essere indipendente dall' arbitrio degli uomini? Voi stimate che si possa ordinare un autorità nuova nel punto stesso che si annulla ogni principio autorevole, col distruggere l' autorità vecchia e legittima? Qual fu l' arme, con cui Lutero combattè la Chiesa, se non l' esame individuale, lo spirito privato? E tal è lo strumento, di cui è costretto a valersi ogni eresiarca, per ottenere il suo intento. Ora l' indipendenza del pensiero e del sentimento individuale è un principio diametralmente opposto a quello dell' autorità, e non si può conciliare per nessun verso coll' esistenza di un magisterio autorevole. Il dire adunque: *Lutero avrebbe dovuto creare un' autorità nuova* è lo stesso che dire: *Lutero avrebbe dovuto conservare quello che distruggeva, e fare e non fare nello stesso tempo.* Tanto varrebbe il dire: *I Francesi del* 1793 *avrebbero ben fatto a introdurre l' anarchia nel loro paese, se avessero pensato di accompagnarla con un governo ordinato e legittimo.* Il principio essenziale del protestantismo è infatti una vera e perfetta anarchia intellettiva e religiosa, poichè fa ciascuno individuo giudice e regola delle sue credenze, ed esclude ogni norma autoritativa. O vorrete dire, che Lutero sbagliò, a fondare la sua setta su questo rovinoso principio? Ma egli non poteva fare altrimenti; perchè

tale è il principio necessario di ogni eresia, e la natura di un instituzione non può ripugnare alla sua origine. Il Protestantismo nato dalla ribellione di un uomo contro la Chiesa, non poteva stabilirsi altrimenti, che conferendo a ogni individuo un indipendenza assoluta nelle cose di religione. Lutero e gli altri capi, essendosi ben tosto accorti degli effetti esiziali delle loro innovazioni, cercarono di porvi rimedio, ordinando un' autorità posticcia; ma gli sforzi loro tornarono vani, perchè la volontà dell' uomo non può nulla contro la natura delle cose, e i portati logici del tempo. Se il sig. Cousin avesse fatto queste avvertenze, non avrebbe detto che il cattolicismo era *una forma che più non conveniva all' indole del secolo sedicesimo*. La religione cattolica conviene a tutti i tempi, perchè è la sola che corrisponda ai bisogni essenziali dell' umana specie; è immutabile, perchè vera; è efficace, perchè indipendente dall' uomo, e veramente autorevole; è perpetua e sicura dell' avvenire, perchè antica quanto il mondo, e risalente per via di una tradizione certa e continua, fino ai tempi divini della creazione.

CONCLUSIONE

Il sig. Cousin ha ultimamente dato alla luce una breve notizia sulla vita di un illustre Italiano, Santorre di Santa Rosa. Egli conchiude il suo racconto con queste nobili e patetiche parole : « Encore quelques jours peut-être, la voix, la seule voix » qui disait son nom parmi les hommes et le sauvait de l'ou- » bli, sera muette, et Santa-Rosa sera mort une seconde et » dernière fois. Mais qu'importe la gloire, et ce bruit miséra- » ble que l'on fait en ce monde, si quelque chose de lui sub- » siste dans un monde meilleur, si l'âme que nous avons aimée » respire encore avec ses sentiments, ses pensées sublimes, » sous l'œil de celui qui la créa ? Que m'importe à moi-même » ma douleur dans cet instant fugitif, si bientôt je dois le re- » voir pour ne m'en séparer jamais ? O espérance divine qui » me fait battre le cœur au milieu des incertitudes de l'enten- » dement ! O problème redoutable que nous avons si souvent » agité ensemble ! O abîme couvert de tant de nuages mêlés » d'un peu de lumière ! Après tout, mon cher ami, il est une » vérité plus éclatante à mes yeux que toutes les lumières, » plus certaine que les mathématiques, c'est l'existence de la » divine Providence. Oui, il y a un Dieu, un Dieu qui est une » véritable intelligence, qui, par conséquent, a conscience de » lui-même, qui a tout fait et tout ordonné avec poids et me- » sure, dont les œuvres sont excellentes, dont les fins sont » adorables, alors même qu'elles sont voilées à nos faibles » yeux. Ce monde a un auteur parfait, parfaitement sage et » bon. L'homme n'est point un orphelin : il a un père dans le » ciel. Que fera ce père de son enfant quand celui-ci lui re-

» viendra? Rien que de bon. Quoi qu'il arrive, tout sera bien. » Tout ce qu'il a fait est bien fait; tout ce qu'il fera, je l'ac» cepte d'avance, je le bénis. Oui, telle est mon inébranlable » foi, et cette foi est mon appui, mon asile, ma consolation, » ma douceur dans ce moment formidable [1]. » Ho voluto riferire questi elevati sentimenti espressi con semplice ed affettuosa eloquenza, perchè mi paiono indicare nell' illustre Autore un principio di quel progresso verso il vero, che si aspetta dal suo ingegno, e dalla sua fama. Il Dio buono e intelligente, di cui ivi parla, dotato di coscienza propria, e ordinante a un fine sapientissimo la gran mole dell' universo, non è quello dei panteisti. I panteisti non ammettono, non possono ammettere nè bontà, nè sapienza, nè paternità divina, nè providenza. Il dogma della Providenza, largamente e profondamente inteso, abbraccia tutta la religione, perchè se il Cristianesimo vero non fosse, se le doti che lo privilegiano potessero scompagnarsi dalla sua divinità, l' uomo non avrebbe più alcun mezzo di distinguere il vero dal falso, e sarebbe preda di un illusione inevitabile e perpetua. Nello stesso modo, che l' armonia del mondo dimostra l' esistenza di un sapientissimo ordinatore; l' eccellenza intrinseca del Cristianesimo, e le sue condizioni storiche ed esterne, provano, ch' egli è opera immediata di quel medesimo artefice. I culti fallaci e superstiziosi sono lavori imperfetti, che arguiscono la debolezza dell' arte umana: l' Evangelio, come la natura, mostra il dito di Dio. Iddio è buono, e misericordioso, e abbraccia come tenero padre i figliuoli che ritornano al suo seno. Chi potrebbe dubitarne, se è Cristiano, poichè a stabilire questa fede consolatrice, Iddio scese fra gli uomini, e si fece loro fratello? Ma Iddio è parimente giusto, e la sua giustizia non è meno della bontà e misericordia, parte essenziale della sua natura. Iddio è padre; ma è giudice nello stesso tempo. Iddio accoglie il figlio prodigo, che implora il suo perdono, accoglie la pecorella smarrita, che non rifugge

[1] *Revue des deux mondes*, tom. XXI, p. 687, 688.

dalla mano pietosa, che la cerca, per riportarla all' armento; ma vuole che il pentimento sia fervido ed operoso, vuole che il ritorno sia volontario, sincero, perfetto. Fuor di questa condizione, ripugna, che Iddio possa felicitare gli spiriti creati, perchè il bene supremo è l' amore, e l' amore è libero. Iddio non condanna l' uomo, se non in quanto l' uomo medesimo è il primo autore della propria sciagura. Ma quando questi si ostina a ripudiare gl' inviti amorevoli del suo Creatore; quando egli chiude gli occhi alla luce del vero, il cuore all' affetto del bene, e rimane volontariamente nella sua cecità, e miseria fino alla morte, Iddio lo abbandona al suo proprio destino; nè potrebbe fare altrimenti, senza sconvolger l' ordine morale del mondo. Il qual ordine richiede che la salute dell' anima abbia i suoi cimenti, che la conquista del Cielo sia il premio dei valorosi, perchè nel vincere i nemici e gli ostacoli consiste l' incomparabile eccellenza della virtù, e quella spezie di divinità, che risplende nelle sue opere. Tutto è bene certamente rispetto a Dio, e all' ordine universale; ma tutto può esser bene o male per l' uomo, la cui singolare grandezza consiste nel poter essere autore della sua eterna felicità, o sventura. Non si può negare questa verità, senza torre alla virtù l' intrinseco suo pregio, senza distruggere il Cristianesimo, e rendere superflua la redenzione; perchè, se la suprema condanna non fosse irrevocabile, se il prezzo dell' animo nostro non fosse infinito, come mai la salute degli uomini avrebbe potuto costare il sangue di un Dio? L'affetto pieno di candore, di fiducia, e di rassegnazione, che anima le pagine del sig. Cousin testè divulgate, ci fa credere, ch' egli non sia troppo alieno da tali sensi, e c' inspira una dolce speranza, colla quale amiamo di chiudere il nostro ragionamento.

FINE.

INDICE E SOMMARIO.

ERRORI.	CORREZIONI.
Pag. 12, lin. 3, che.	ch'.
15, lin. 15, passi delle	passi.
17, lin. 7, il Cousin.	il sig. Cousin.
107, lin. 18, *sacré*	*sacrée*.
108, lin. 36, ai nostri	ai dì nostri.
109, lin. 16, ehe.	che.
109, lin. 29, eggi	oggi.
125, lin. 25, *tutto*	*tutte*.
139, lin. 30, chs.	che.
142, lin. 7, sara	sarà.
178, lin. 35, *Fragm. phil.*, tom. I, p. 76.	*Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 5.
179, lin. 35, *Fragm. phil.*, tom. I, p. 76.	*Ibid.*
215, lin. 17, alla	allo.

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA.

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA,

PER

VINCENZO GIOBERTI.

Ut sint illa vendibiliora, hæc uberiora certe sunt.

Cic. De fin. I, 4.

TOMO SECONDO.

PARTE SECONDA.

BRUSSELLE,

DALLE STAMPE DI MARCELLO HAYEZ.

1840.

NOTE.

1.

Ecco diversi passi del Malebranche, in cui egli espone la sua dottrina della visione ideale, considerandola sotto i suoi vari rispetti. Il lettore non mi saprà mal grado di metterglieli innanzi agli occhi, e riunire, come in un solo quadro, alcuni concetti dell' illustre scrittore.

« *Théodore*. L'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de » la généralité n'est point l'idée des créatures ou l'essence qui » leur convient, mais l'idée qui représente la Divinité, ou l'es- » sence qui lui convient. Tous les êtres particuliers participent » à l'être; mais nul être particulier ne l'égale. L'être renferme » toutes choses, mais tous les êtres et créés et possibles avec » toute leur multiplicité ne peuvent remplir la vaste étendue de » l'être. *Ariste*. Il me semble que je vois bien votre pensée. Vous » définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à » Moïse: *Dieu c'est celui qui est*. L'étendue intelligibile est l'idée » ou l'archétype des corps. Mais l'être sans restriction, en un » mot l'Être, c'est l'idée de Dieu; c'est ce qui le représente à » notre esprit tel que nous le voyons en cette vie [1]. »

« La notion de l'Être infiniment parfait est profondément » gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans pen- » ser à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et

[1] Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. I, p. 46, 47.

» immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la
» Divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons
» cette notion immense, comme une pure fiction de notre es-
» prit. C'est, Ariste, que l'Être en général ne frappe point nos
» sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des
» objets par la force dont ils nous ébranlent [1]. »

« Le vrai Dieu c'est l'Être; et non tel être, ainsi qu'il l'a dit
» lui-même à Moïse son serviteur.... C'est l'Être sans restric-
» tion, et non l'être fini, l'être composé pour ainsi dire de l'être
» et du néant [2]. »

« Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant
» celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que
» nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais
» afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement
» retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être,
» laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aper-
» çoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; et tant
» s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de
» toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les
» philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne
» sont que des participations de l'idée générale de l'infini; de
» même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes
» les créatures ne sont que des participations imparfaites de
» l'être divin [3]. »

« Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux
» dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de
» l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus for-
» tement que la présence de tous les objets finis. Il est impos-
» sible qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de
» l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être
» pourrait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut

[1] Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 8, tom. I, p. 312.

[2] *Ibid.*, p. 304.

[3] *Rech. de la vér.*, liv. 3, part. 2, chap. 6. Paris, 1736, tom. II, p. 102.

» penser à des êtres particuliers; mais on se tromperait. Car » quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est » pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'ap» proche, s'il est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses » perfections représentative de cet être, en s'éloignant de » toutes les autres. Toutefois il s'en éloigne de telle manière, » qu'il ne les perd point entièrement de vue, et qu'il est pres» que toujours en état de les aller chercher et de s'en appro» cher. Elles sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit » ne les aperçoit que dans une confusion inexplicable à cause » de sa petitesse, et de la grandeur de l'idée de l'être. On peut » bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais on ne » saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à » l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, » on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de » l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, » et qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec » quelque force, et ne l'obligent point à faire quelque ré» flexion sur elles; cette idée de l'être, quelque grande, vaste, » réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière et nous » touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir; que » nous n'y faisons point de réflexion; que nous jugeons ensuite » qu'elle a peu de réalité; et qu'elle n'est formée que de l'as» semblage confus de toutes les idées particulières; quoiqu'au » contraire ce soit dans elle seule et par elle seule, que nous » apercevons tous les êtres en particulier [1]. »

« L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans res» triction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. » Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque con» tradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle com» prenne tout ce qui est, et tout ce qui peut être. Or, cette » idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'exis» tence nécessaire : car il est évident que l'être (je ne dis pas

[1] *Rech. de la vér.*, liv. 3, part. 2, chap. 8, p. 126, 127, 128.

» un *tel être*) a son existence par lui-même, et que l'être ne
» peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire ; il est indépendant ; il ne tient ce qu'il est que de lui-même : tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose, il est ; puisque tout ce qui est vient de lui : mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait ; parce qu'il est par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point ; si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier, ou comme un *tel être*, et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas [1]. »

« L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit et elle en occupe entièrement la capacité, lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier. Car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier. Certainement si cette idée ne remplissait pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toute sorte de choses, comme nous le pouvons ; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connaissance...... Ainsi on pense davantage à l'être général et infini quand on pense moins aux êtres particuliers et finis ; et l'on pense toujours autant en un temps qu'en un autre [2]. »

Il Malebranche, che considera le idee divine ed archetipe, come il termine obbiettivo della percezione umana, esclude da questa condizione un solo concetto, cioè l' idea stessa di Dio, la

[1] *Rech. de la vér.*, liv. 4, chap. 11, p. 342, 343, 344.
[2] *Ibid.*, liv. 6, part. 1, chap. 5, tom. III, p. 67, 68.

quale non è già come le altre idee una percezione dell' idea divina, ma l' intuito o l' apprensione immediata della divina natura. Sentenza, che si connette strettamente col suo sistema; giacchè, se tutte le idee nostre sono rappresentative degli oggetti, perchè non sono propriamente nostre, ma di Dio, in cui le veggiamo, l' idea di Dio, che è il fondamento di tutte, dee essere di un altra sorte : non può, come le altre, ridursi a una mera idea divina, che ci venga participata; altrimenti, si chiederebbe, dove si vede questa idea, e così si andrebbe in infinito; ma dee essere un' apprensione immediata dell' oggetto medesimo, cioè di Dio, intuìto da noi nella sua realtà sostanziale. Iddio insomma è il contenente delle idee nostre; il quale non può essere appreso nello stesso modo del suo contenuto. Noi veggiamo ogni cosa in Dio, e Iddio in sè medesimo. L' apprensione, che abbiamo della Divinità, risponde a capello alla percezione, che la scuola scozzese ammette in ordine ai corpi, e salva dallo scetticismo il sistema delle idee rappresentative, dandogli per base la cognizione immediata dell' Ente, in cui si contiene l' archetipo di ogni cosa. Ecco alcuni passi dell' illustre filosofo francese, in cui questa parte della sua dottrina è chiaramente espressa : « Dieu ou l' infini n'est pas visible par une » idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a » point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être » fait. » (Questo è il Verbo *genitum non factum* della rivelazione, il Vero generato e non fatto, secondo la dottrina del Vico). « Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui » soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les re» présentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir » un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait. Car tout » ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les » idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui» même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on » pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu peut » n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, » et son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini

» sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a » point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui » contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son » archétype et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. » Ainsi vous voyez bien que cette proposition : *Il y a un Dieu* » est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui » affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même » aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis*. Vous voyez » de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'être ou l'in- » fini, ne sont qu'une même chose [1]. » Si noti quanto nel fine di questo passo, il buon Malebranche si scosti dal psicologismo assurdo del Descartes.

» *Théodore*. Par la Divinité nous entendons tous l'Infini, » l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait. Or rien de » fini ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu » pour savoir qu'il est..... *Ariste*. Oui,... je suis convaincu que » rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter » l'infini, qu'en voyant le fini, on puisse y découvrir l'infini » qu'il ne contient pas. Or je suis certain que je vois l'infini. » Donc l'infini existe, puisque je le vois, et que je ne puis le » voir qu'en lui-même..... La perception que j'ai de l'infini est » bornée : mais la réalité objective dans laquelle mon esprit se » perd, pour ainsi dire, elle n'a point de bornes. C'est de quoi » maintenant il m'est impossible de douter [2].

» Il n'y a que Dieu qu'on connaisse par lui-même : car encore » qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être » intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir » dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous » voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que lui qui » puisse éclairer l'esprit par sa propre substance.... C'est notre » seul maître qui précède à notre esprit, selon saint Augustin » (*De ver. relig.*, c. 55), sans l'entremise d'aucune créature. On

[1] Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tom. 1, p. 47, 48.

[2] *Ibid.*, entret. 8, p. 286, 287.

» ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter
» l'infini ; que l'être sans restriction, l'être immense, l'être uni-
» versel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être
» particulier, par un être différent de l'être universel et infini [1].
» Lorsqu'on voit une créature on ne la voit point en elle-même
» ni par elle-même....... Mais il n'en est pas de même de l'être
» infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même ;
» car il n'y a rien de fini, qui puisse représenter l'infini. L'on
» ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe : on ne peut voir l'es-
» sence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence :
» on ne le peut voir simplement comme un être possible : rien
» ne le comprend : rien ne le peut représenter. Si donc on y
» pense, il faut qu'il soit [2]. Il est donc clair que l'âme, que ses
» modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini ; qu'on
» ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'efficace de
» sa substance : que l'infini n'a point et ne peut avoir d'arché-
» type ou d'idée distinguée de lui qui le représente ; et qu'ainsi
» si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit [3]. »

Questa percezione immediata dell' Ente, per via della quale si ha la cognizione mediata di tutte le cose, spiega una celebre frase del Malebranche più citata ed ammirata, che intesa : « Dieu » est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte » qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits de même que les » espaces sont en un sens le lieu des corps [4]. » In un altro luogo dice : « Les esprits..... sont dans la raison divine, et les corps » dans son immensité [5]. » E altrove : « La substance du Créa- » teur est le lieu intime de la création [6]. » La medesima idea si trova spesso ripetuta sotto altre forme, che tutte tornano a dire, non potersi veder le cose nel contenuto divino, cioè nell'

[1] *Rech. de la vér.*, liv. 3, part. 2, chap. 7. Paris, 1736, tom. II, p. 115, 116.
[2] *Ibid.*, liv. 4, chap. 11, p. 344, 345.
[3] *Ibid.*, p. 353.
[4] *Ibid.*, liv. 3, part. 2, chap. 6, p. 95, 96.
[5] *Entr. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 8, tom. 1, p. 300.
[6] *Ibid.*, p. 295.

Intelligibile, se non si ha l' intuito immediato del continente, cioè dell' Ente infinito. In tal senso si dee pigliare la sentenza del Malebranche, la quale altrimenti tornerebbe incomprensibile, come parve al Leibniz, il quale ne parla così: « Lorsque » ce Père dit qu'il n'y a point de substance purement intelligi» ble que Dieu, j'avoue que je ne l'entends pas assez bien[1]. »

Il Malebranche discorre sull' unità numerica dell' Idea in questi termini: « *Théodore.* Toutes les vérités sont en Dieu, » puisqu'étant infiniment parfait, il n'y en a aucune qui échappe » à ses connaissances. Donc sa substance renferme tous les rap» ports intelligibles : car les vérités ne sont que des rapports » réels, et les faussetés des rapports imaginaires. Donc Dieu » n'est pas seulement sage, mais la sagesse : non-seulement » savant, mais la science : non-seulement éclairé, mais la lu» mière qui l'éclaire lui et même toutes les intelligences. Car » c'est dans sa propre lumière que vous voyez ce que je vois, » et qu'il voit lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois » que tous les diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis cer» tain que Dieu lui-même le voit et que tous les esprits, ou le » voient actuellement, ou le peuvent voir. Oui, je suis cer» tain que Dieu voit précisément la même chose que je vois, » la même vérité, le même rapport que j'aperçois maintenant » entre 2 et 2 et 4. Or Dieu ne voit rien que dans sa substance. » Donc cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois... » *Théotime.* Ne pourrait-on point dire que les esprits ne voient » point les mêmes vérités mais des vérités semblables? Dieu » voit que 2 et 2 font 4. Vous le voyez, je le vois. Voilà trois » vérités semblables et non point une seule et unique vérité. » *Ariste.* Voilà trois perceptions semblables d'une seule et même » vérité..... Qui vous a dit que Dieu même ne peut faire d'es» prits capables de voir clairement que 2 fois 2 ne soient pas » 4? Assurément c'est que vous voyez la même vérité que je » vois, mais par une perception qui n'est pas la mienne, quoi-

[1] Leibniz, *OEuv. phil.*, *éd. Raspe.* Amst., 1765, p. 501.

» que peut-être semblable à la mienne. Vous voyez une vérité » commune à tous les esprits, mais par une perception qui vous » appartient à vous seul; car nos perceptions, nos sentiments, » toutes nos modalités sont particulières. Vous voyez une vé- » rité immuable, nécessaire, éternelle. Car vous êtes si cer- « tain de l'immutabilité de vos idées que vous ne craignez point » de les voir demain toutes changées. Comme vous savez, » qu'elles sont avant vous, aussi êtes vous bien assuré qu'elles » ne se dissiperont jamais. Or si vos idées sont éternelles et » immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que » dans la substance éternelle et immuable de la Divinité. Cela » ne se peut contester. C'est en Dieu seul que nous voyons la » vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire » lui et toutes les intelligences [1]. »

2.

L' illustre Rosmini in alcuni luoghi rigetta espressamente l' intuito immediato di Dio; in altri pare ammetterlo in qualche modo, e con certi temperamenti, che sono lontani dal porgere una idea chiara e precisa al lettore. Pare a prima fronte, che per ben cogliere il sentimento del nostro filosofo su questo punto, basti il consultarlo, dove discorre dell' ente ideale presente alla mente nostra, che è il perno di tutto il suo sistema; giacchè, se si può sapere, qual sia l' intenzione dello scrittore intorno alla natura di questo ente, non vi potrà più essere alcun dubbio sul suo modo di pensare intorno all' altra quistione. Ma dopo aver letto attentamente le opere del Rosmini, confesso, che il suo pensiero mi pare così difficile ad essere ben definito circa il secondo articolo, come intorno al primo. Acciò il lettore sia con poca fatica in grado di giudicar da sè, e vegga se io ho ragione o torto nell' accusare di oscurità, d' imprecisione, e di contraddizione, un autore d' altra parte valoroso nelle

[1] *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 8, tom. I, p. 316, 418, 319.

ricerche psicologiche, e degno di molta stima, raccoglierò e disporrò per ordine i luoghi principali di lui intorno alla natura e alle proprietà dell' ente ideale. Dal qual ragguaglio, oltre al giustificarsi la mia sentenza, se è fondata, potrà chi legge conoscere, donde sia nato questo capital difetto del sistema rosminiano; difetto, non imputabile al sagace ingegno dell' illustre Autore, poichè nasce dai principii e dal metodo della sua dottrina. La confusione dell' idea dell' Ente con quella dell' esistente, e la sostituzione del metodo psicologico al metodo ontologico, sono al parer mio i due vizi fondamentali della teorica, che piglio ad esaminare : il che si parrà chiaramente dalla collazione e dalla critica dei testi.

Per rendere più chiaro il mio discorso, distinguerò i passi del Rosmini in due classi. La prima comprenderà quelli, in cui si rappresenta l' ente ideale, come insussistente, benchè si affermi non essere subbiettivo. La seconda abbraccerà i luoghi, in cui l' ente ideale si dà per una cosa obbiettiva e assoluta, benchè distinta espressamente da Dio.

ARTICOLO PRIMO.

L' ente ideale del Rosmini è insussistente, benchè non sia subbiettivo.

Nel suo Nuovo saggio l' illustre Autore così discorre : « Di-
» cendo *idea dell' essere*, non si dice il pensiero di un qualche
» essere particolare sussistente, del quale sieno incognite o
» astratte tutte le altre qualità, fuori quella dell' esistenza at-
» tuale, come sarebbero le quantità *x, y, z* nell' algebra. Non s'
» intende il giudizio o la persuasione di un ente sussistente,
» eziandiochè per noi indeterminato, ma l' *idea dell' essere* :
» una mera possibilità.... La *possibilità* è l' astrazione ultima
» che possiam fare in qualunque nostro pensiero : se noi pen-
» siamo un ente sussistente, noi possiamo da un tal pensiero
» astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua

» sussistenza, senza che ci svanisca al tutto dalla mente : pe-
» rocchè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quell'
» ente. L' idea dunque generalissima di tutte, e l' ultima delle
» astrazioni, è *l' essere possibile*, che si esprime semplicemente
» nominandolo *idea dell' ente* o *dell' essere* [1]. E poco appresso, dichiarando maggiormente il suo pensiero, immedesima l' idea dell' *essere* così intesa con quella di *esistenza* : « E veramente
» non v' ha cognizione, nè pensiero che possa da noi conce-
» pirsi, senza che si trovi in esso mescolata l' idea dell' essere.
» L' *esistenza* è di tutte le qualità generali delle cose la gene-
» ralissima [2]. »

Che l' idea di essere o di esistenza sia la più astratta e la più generale di tutte le idee, e che lo spirito dell' uomo non giunga a contemplarla nella sua purezza che facendo uno sforzo di astrazione, è uno dei punti più certi nel sistema dell' Autore, poichè lo ripete ed inculca a ogni poco. « L' idea dell' essere è
» l' idea generalissima, è l' ultima astrazione possibile, è quella
» idea, tolta la quale, è tolto interamente il pensare, ed è resa
» impossibile qualsiasi idea [3]. » Ella è « la più generale e la
» più astratta di tutte le idee : e tolta via la quale, ogni altra
» idea, ed ogni pensiero ci è reso impossibile : mentre ella so-
» prastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge
» a contemplare a forza di astrazioni [4]. L' essere è ciò che ri-
» mane nelle idee nostre, dopo che s' è fatto sopra di esse tutte
» le astrazioni possibili : l' ultima delle quali ci dà appunto l'
» essere solo e puro, il quale rimosso, ogni idea è distrutta [5]. »

Se l' ente ideale non è che un concetto astratto, la prima conseguenza, che se ne dovrebbe dedurre, è che esso non ha luogo se non come una forma dello spirito nostro. Infatti, che cos'

[1] *N. sag. sull'. orig. dell. idee.* Milano, 1836-1837, tom. II, p. 20. Per evitar lunghezza, mi ristringerò a citar le pagine di questa edizione.
[2] *Ibid.*, p. 21. V. anche *ibid.*, p. 36, 37.
[3] *Ibid.*, p. 23
[4] *Ibid.*
[5] *Op. cit.*, tom. III, p. 36.

è un concettoastratto, se non un nostro proprio pensiero? L'astrazione, per aver luogo, ha certo d'uopo di un concreto, in cui la facoltà astraente si eserciti; ma il concetto astratto, che è il risultato di questo lavoro, non è, come astratto, che un parto dello spirito, il quale ripiegandosi colla riflessione sull' intuito, ch' egli ha del concreto, e considerando esso concreto non in sè stesso, ma nel proprio atto intuitivo, lo spoglia mentalmente delle proprietà, che lo concretizzano, e ne fa un' astrattezza. L'idea astratta è dunque di sua natura subbiettiva, e non esiste fuori del pensante, che la possiede. Fuori del pensante, v' ha e vi dee essere l' obbietto concreto, la cui notizia si richiede per acquistarla; e quindi l' astrazione ha un valore obbiettivo, in quanto si riferisce al concreto, che l' ha prodotta; ma presa in sè medesima, e come semplice astrazione, non è e non può essere che subbiettiva. Questo solo discorso basterebbe per impedirci di assentire al Rosmini, che considera l' idea astratta dell' ente possibile, come il Primo psicologico; quando una tale idea è riflessa e presuppone di necessità l' intuito immediato dell' Ente concreto e assoluto, essendo ripugnante; che il concreto non preceda logicamente l' astratto, e l' intuito la riflessione. Ma ciò, che c' importa ora di notare, si è l' insussistenza obbiettiva dell' ente ideale, secondo il concetto del Rosmini; insussistenza, che è inseparabile dalla subbiettività, benchè questa venga da lui espressamente negata, come vedremo nel séguito.

L' ente ideale del Rosmini non è adunque *il pensiero di un qualche essere particolare sussistente*, e nemmeno *di un sussistente determinato* [1]. Egli replica altrove il medesimo: « La semplice idea dell' essere non è percezione di qualche cosa di sussistente, ma intuizione di qualche cosa possibile : non è che l' idea della possibilità della cosa [2]. Ciò che costituisce un' idea pura è quell' ente ideale, dove non entra niuna concre-

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 29.

» zione e per dirlo in una parola, dove niente si trova di ciò » che appartiene alla *sussistenza*.... Dall' *essere in universale* » non solo è esclusa la *sussistenza*, ma ben anco ogni diffe- » renza e determinazione di *specie* e di *generi* [1]. » Dal che segue, che uno dei caratteri dell' ente ideale è l' indeterminazione [2]. « Egli è solo posteriormente, che noi osserviamo l' ente » prendere quelle molte determinazioni, che ravvisar si possono » negli esseri reali. Quindi noi diciamo, che in quella essenza » dell' ente si contiene la possibilità delle cose; il che non vuol » dire altro, se non che *non v' ha ripugnanza fra quella idea* » *dell' ente indeterminato, e le sue determinazioni e realizza-* » *zioni*. Insomma, dall' osservare, che l' *ente* è privo di deter- » minazione... noi poscia concludiamo... esser possibili (pen- » sabili) una quantità indeterminata di esseri ideali e reali, » cioè di determinazioni e realizzazioni della nostra idea [3]. » Questa indeterminazione è la nota principale, che distingue l' ente ideale dalle cose reali somministrateci dalla sensazione e dal sentimento, le quali sono circoscritte e determinate dall' azione, che le produce. « V' ha egli nulla, che abbia la più lontana so- » miglianza con un tale essere ideale nelle nostre reali sensa- » zioni? Anzi la loro natura consiste nell' opposto : esse sono » tutte perfettamente *determinate*. Perocchè venendo prodotte » da oggetti realmente esistenti; questi oggetti, comme pure gli » effetti loro, devono essere forniti di tutte le determinazioni e » qualità particolari colle quali solo possono realmente e attual- » mente esistere. Quindi fra l' idea dell' ente possibile univer- » sale e la sensazione, v' ha una vera contrarietà, sicchè l' una » esclude l' altra; essendo essenziale all' idea dell' ente univer- » sale e meramente possibile, la perfetta *indeterminazione*; ed » essendo all' incontro essenziale alle sensazioni, ed agli og- » getti, che le producono, la perfetta *determinazione*, che gl' » individui, e faccia sussistere [4]. Essendo l' essere *oggettivo*

1 *N. sag.*, tom. II, p. 35, 36.
2 *Ibid.*, p. 35-38.
3 *Ibid.*, p. 125, 126. Vedi ivi, da carte 120 a 126.
4 *Ibid.*, p. 36.

» essenzialmente, è diverso essenzialmente ed opposto al *sog-* » *getto,* che lo percepisce, e costituisce con ciò l' intelletto, » ciò una potenza che non ha rispetto a sè stessa, e che vede » le cose fuori di ogni luogo e tempo.... Essendo l' essere *inde-* » *terminato,* egli non può determinare cosa alcuna, ma bensì » ricever egli le determinazioni, di cui le cose presentate sono » fornite [1]. » Si noti di passaggio, come dalla nota d' indeterminazione l' autore deduca in questo luogo la oggettività dell' ente ideale, quando tal nota risultante dal concetto di possibilità prova il contrario, giacchè l' indeterminato è tale perchè possibile, e il possibile per sè stesso non è che il pensabile; e vedremo, che l' Autore stesso discorre altrove in questo modo. Si avverta eziandio, quanto sia difficile l' accordare questa opposizione tra l' idea e il sentimento con quella similitudine fra l' ente reale e l' ideale, di cui si parla in altro luogo [2].

L' illustre Autore specifica altrove più minutamente in che consista l' indeterminazione dell' essere ideale. Imprima egli paragona l' idea di questo alla celebre tavola rasa di Aristotile. « La *tavola rasa* è l' idea indeterminata dell' ente, che è » in noi dalla nascita. Quest' ente, che concepiamo essenzial- » mente, non avendo alcuna determinazione, è come una ta- » vola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o scritta » da carattere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque se- » gno e impressione che in lei si faccia; il che vuol dire, che » l' idea dell' ente comune si determina ed applica egualmente » a qualunque oggetto, forma, o modo ci si presenti, me- » diante i sensi esterni od interni. Adunque ciò che veggiamo » fin dal primo nostro essere, non sono caratteri; è un foglio » di carta bianco, ove nulla era scritto, e nulla quindi leg- » gervi potevamo : questo foglio bianco ha la sola suscettibi- » lità (potenza) di ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque » determinazione di esistenza particolare [3]. » La proprietà dell'

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 74, not. 3, p. 114-119.
[3] *Ibid.*, tom. II, p. 118, e ivi not. 4.

ente ideale è adunque di non aver termini. « L' *essere* da noi
» intuìto per natura, è presente al nostro spirito in uno stato
» imperfetto...... Ciò che manca alla perfezione dell' essere da
» noi intuìto per natura, sono i suoi *termini*. Noi concepiamo
» quest' attività, che si chiama *essere*, ma non veggiamo, dove
» ella riesca, a che ella si termini : come se noi sapessimo
» bensì che un uomo lavora, ma non sapessimo che cosa quell'
» azione dell' uomo ha per oggetto e per termine, se lavora
» una statua, una pittura, od altro. Non capendo dunque noi
» per natura ove termini quell' attività, che concepiamo e chia-
» miamo *essere*, avviene che 1° l' intuizione di questa attività
» non ci può far conoscere per sè sola veruna cosa reale, per-
» chè le cose reali sono altrettanti termini di quell' attività,
» che si chiama *essere*. 2° L' essere da noi intuìto per natura,
» è *indeterminato*, che viene a dire privo de' termini suoi;
» *universale*, in quanto che è atto a ricevere tutti que' ter-
» mini, ch' egli non ha; *possible*, o sia in potenza, in quanto
» che non ha un atto terminato ed assoluto, ma solo un prin-
» cipio di atto : in somma, si raccolgono in questa sola osser-
» vazione (che *ciò che noi veggiamo per natura, è la prima*
» *attività, ma priva de' termini suoi, co' quali solo ella si na-*
» *tura, e formasi una real sussistenza*) tutte quelle qualità,
» che noi nel corso di quest' opera abbiamo attribuite all' essere
» in universale [1]. » « Noi veggiamo l' essere per natura : fatto
» primigenio. Questa vista dell' essere però è imperfetta : e
» questa imperfezione consiste nel veder noi quell' attività che
» si chiama essere, nel suo principio, ma non ne' suoi ter-
» mini, ne' quali ella si compisce e si assolve. Quindi l' *es-*
» *sere*, non veggendolo noi compito ed assoluto, egli è l' essere
» *comunissimo*, cioè un essere, che può terminare in infinite
» cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali. Questi ter-
» mini dell' essere da noi percepiti, sono le cose reali. Il nos-
» tro sentimento od una sua modificazione che noi proviamo,

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 112, 113.

» è uno dei termini dell' essere da noi intuito naturalmente.
» Pel sentimento adunque noi conosciamo le cose, o sia i ter-
» mini dell' essere stesso...... Quando noi abbiamo veduto l'
» essere terminato in un sentimento, noi abbiamo percepito
» (mediante il senso) un essere individuale, ed è ciò che chia-
» mammo *percezione individuale*. Ma quando noi consideriamo
» quel sentimento (termine dell' essere) unicamente come pos-
» sibile a rinnovellarsi un indefinito numero di volte, allora
» abbiamo l' *idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo
» un dato termine, in cui può terminar l' essere .... L' *essenza*,
» della cosa è ancora una cosa ideale; ell' è un' attuazione e
» determinazione dell' essere, ma non completa ancora, poichè
» l' essenza può terminare ella stessa ad uno e talora ad infiniti
» individui : questi attuano e compiscono ad un tempo l' es-
« senza e l' essere da noi cognito, e sono a noi dal solo senti-
» mento presentati, ove si parli di esseri reali, finiti e contin-
» genti. Il termine ultimo dell' essere è la *sussistenza* : questa
» è l' atto compito dell' essere : l' essenza dunque e l' essere
» comunissimo non è che la cosa in potenza, *l' essere iniziale*
» delle cose..... Avendo noi *l' essere iniziale* a noi per natura
» presente; ove sentiamo un sentimento, un' azione qualun-
» que, riconosciamo questo per finimento e termine di quell'
» essere, che già avevamo naturalmente in noi concepito. E
» in questo raffrontamento e accorgimento consiste la natura
» del conoscere [1]. » « L' essere, come ci stà presente essen-
» zialmente allo spirito, è incompleto : questa mancanza di
» compimento abbiamo trovato consistere nel mancare de' suoi
» termini, e nell' esser quindi un *essere iniziale*, e medesima-
» mente un essere comune, perchè mancando de' termini suoi
» è atto naturalmente a terminarsi e completarsi in infinite
» maniere [2]. » « Il veder l' ente in idea o in disegno, che cosa
» vuol dire, se non veder l' ente in un cotal suo principio,

[1] *N. sag.*, tom III, p. 114, 115.
[2] *Idid.*, p. 316.

» nella sua mera possibilità? Ma se quest' ente stesso il penso » già realizzato, egli è l' ente di prima, ma non in modo ini- » ziale, ma pienissimamente conosciuto..... Gli enti finiti non » sono che l' ente ideale realizzato in un modo finito e limitato : » Dio all' incontro è l' ente ideale realizzato pienissimamente [1]. »

« In percependo i singolari uomini, noi li abbiamo percepiti, » come enti, li abbiamo considerati, come realizzazioni par- » ziali dell' ente ideale, indefinito e universale, e però me- » diante questa relazione comune, come aventi una natura » comune : abbiamo in una parola percepito questa natura » comune indivisa dalla sussistenza di ciascheduno [2]. »

Io confesso, che nel cercare il senso preciso di tutti questi passi, conferendoli colle altre parti del sistema rosminiano, mi trovo in un' ambiguità grandissima. Imperocchè, che cosa vuol dir l' Autore, affermando, che l' ente ideale esclude la sussistenza? Vuol egli dire, che l' idea dell' ente ideale non sussiste? Ovvero solamente, che non sussiste l' ente ideale rappresentato dall' idea? Nel primo caso, l' idea dell' ente ideale sarebbe il nulla, cioè l' opposto dell' ente; assurdo enorme, che certamente non può cader nello spirito dell' illustre Autore. Resta adunque, che egli voglia dire, che l' idea dell' ente reale sussiste veramente, ma non rappresenta alcuna cosa sussistente, ed esprime solo l' ente possibile. Ma io chieggo, se questa idea, rappresentando ogni ente, non dee principalmente rappresentare sè stessa; e siccome tale idea sussiste, ne segue che qualche cosa di sussistente verrà da essa rappresentata. Non vedo, che ci sia modo di uscire da questo dilemma. O l' idea dell' ente è nulla, o è qualche cosa. Se è nulla, non occorre più filosofare : se è qualcosa, ella è certo qualcosa di sussistente; poichè sussistente nel linguaggio del Rosmini è sinonimo di reale. Ed essendo sussistente, ella dee certo rappresentare la propria sussistenza, poichè una idea, che non rappresentasse sè stessa,

[1] *Il rinnov. della filos. in Ital., prop. dal Mamiani ed esam.* Milano, 1836, p. 621.

[2] *Ibid.*, p. 526.

sarebbe in contraddizione seco; dee rappresentar qualche cosa di sussistente, e di reale, poichè fuori del reale e del sussistente non v' ha che il nulla; e il nulla non può meglio rappresentarsi, che sussistere. Ma l' Ente ideale, è l' ente possibile, e il possibile non sussiste, perchè se sussistesse, sarebbe reale, e lascierebbe d' esser possibile. Rispondo, che la possibilità stessa è una somma sussistenza, e una somma realtà; la quale è possibile, in quanto si riferisce a un termine estrinseco, ma è reale, in quanto questa relazione non potrebbe aver luogo, se non si fondasse in un soggetto reale ed assoluto. La possibilità importa un' attinenza dal necessario al contingente, e presuppone la virtù creatrice: ella si fonda sul concetto di creazione, per cui insieme colleganși i due estremi della formola ideale. Perciò l' ente ideale dell' illustre Romini dee pur essere supremamente reale, cioè assoluto; e l' aver voluto disgiungere queste due nozioni è uno dei vizi fondamentali del suo sistema, e la cagion principale delle contraddizioni, che ci pare di ravvisarvi. Il qual vizio nacque dal metodo psicologico, con cui costantemente procede l' Autore.

Per tornare adunque al senso dei passi sovrallegati, dico, che se questi si pigliano a rigore, è forza inferirne, che il Rosmini neghi la sussistenza alla stessa idea dell' ente ideale, e quindi abbia questa idea per un mero nulla. Infatti, se l' ente ideale esclude ogni sussistenza, se è comune a tutte le cose, e non proprio di nessuna, se è la perfetta indeterminazione, e tuttociò che sussiste dee essere in qualche modo determinato; séguita, che l' idea stessa rappresentativa di questo ente sia destituita di sussistenza, e di realtà, e almeno obbiettivamente sia un mero nulla. Altrimenti l' ente ideale sarebbe anco reale, e crollerebbe tutto il sistema dell' Autore. Dico almeno obbiettivamente; perchè il fare di questo concetto un nulla subbiettivo e obbiettivo, sarebbe un espresso nullismo, che non può certo essere professato dall' italiano filosofo. Egli è vero, che il nullismo non si può evitare, anche facendo di tale idea una forma subbiettiva, come testè mostreremo, e l' Autore stesso l' ha av-

visato in altri lueghi; ma siccome in tal caso il nullismo è palliato, si capisce come uno scrittore possa momentaneamente cadervi, tratto dalle esigenze logiche della sua dottrina. E che ciò sia succeduto al Rosmini, veggasi dai passi seguenti. Discorrendo delle proprietà dell' ente ideale, egli stabilisce, che *è perfettamente semplice* [1]. Questa semplicità consiste nell' escludere ogni giudizio. « Quest' idea è perfettamente *semplice*...
» è una pura intuizione intellettuale, priva di ogni giudizio...
» E veramente, quand' io dico *esistenza in universale*, che cosa
» esprimo io con questa frase? Affermo io qualche cosa? Nego
» io? Nulla di ciò. Pensare una cosa in universale (l' essere),
» non è pur pensare, che un qualche cosa sussista. Se io pen-
» sassi, che un qualche cosa sussistesse, io mi potrei ingan-
» nare : forse potrebbe quella cosa non sussistere : si dà la
» possibilità del contrario. Pensare una cosa in universale, è
» forse un pensare questa o quella cosa? Nè pure. È pensare
» a nessuna cosa determinata : è pensare alla possibilità di una
» cosa qualunque. E che è la possibilità? Non è che la pensa-
» bilità. Cioè non è che un' entità *sui generis*, che serve di
» lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o
» pugna interna [1]. » Se l' ente ideale esclude ogni affermazione, ogni giudizio, ogni sussistenza, ed è in virtù di questa proprietà, che rimuove ogni pericolo d' inganno, certo un tal ente non si può concepire come una cosa distinta dall' anima, ma dee immedesimarsi col pensiero stesso, che lo contempla. La subbiettività dell' idea non potrebbe essere più chiaramente significata.

Questo punto di dottrina si connette con un' altro, che merita di essere attentamente considerato. L' ente ideale, secondo l' Autore, è da una parte il solo termine del nostro conoscimento, la sola cosa, che sia veramente conoscibile : gli enti reali, noi possiamo sentirli, ma non conoscerli. D' altra parte,

1 *N. sag.*, tom. II, p. 30.
2 *Ibid.*, tom. III, p. 33.

l' ente ideale non essendo reale, ed escludendo ogni sussistenza, ne segue questa singolar conclusione, che noi non conosciamo alcuna cosa sussistente, e che lo spirito nostro ha il privilegio di apprendere coll' intelletto ciò che non è veramente, ma che quanto alle cose reali, esse gli sono del tutto impenetrabili. Odasi l' illustre Autore : « L' *essere*, che nella mente riluce, non » si presenta, come sostanza, cioè come un essere sussistente » e perfettamente compito; e di ciò nasce, ch' egli sia *comu-* » *nissimo*.... Ora tutte l' altre cose non sono conoscibili, se non » per l' *essere*. Quindi è, che la nostra cognizione nello stato » presente è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto » non attinge e percepisce nessun essere sussistente e singo- » lare. In fatti non v' ha alcun essere singolare che sia conosci- » bile per sè stesso, ma ciascuno ha bisogno di esser fatto » conoscibile dalla sua relazione coll' essere comunissimo. [1] Io » notai, che *materia* delle cognizioni non potevano chiamarsi » se non i sussistenti individui di una specie, la *sussistenza* » sola formava la materia della cognizione : vidi, che la specie » sola (*idea*) era l' oggetto dell' intelletto; e che la sussistenza » non entrava in alcuno intelletto, non era per sè conoscibile. » Ma se la sussistenza non è per sè conoscibile, non si perce- » pirà dunque? Si percepisce, ma con un atto essenzialmente » diverso da quello onde si intuisce la specie od idea : con un » atto, che non è egli stesso per sè cognizione. Quest' atto ap- » partiene al mondo delle realità, e non a quello delle idee. Il » mondo delle realità è tutto fatto di *sentimenti*, di *azioni*, e » di *passioni;* ma il mondo delle idee non ha nè passioni nè » azioni; egli è tutto fatto di *notizie* o cognizioni. La percezione » adunque delle cose reali è una passione nostra, prodotta » (nel sentimento) da una azione loro in noi. Ma fin qui non » v' ha nulla di conoscitivo, siamo nel perfetto buio. Come pas- » seremo alla luce? La percezione delle cose reali, delle sus- » sistenze, è fatta in noi. Ora essa ha in noi un rapporto colle

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 147. Vedi pure la nota della stessa pagina.

» idee, col mondo ideale, il quale è pure in noi. Qual è il fon-
» damento di questo rapporto? L' unità assoluta del Noi. Noi
» abbiamo da una parte la percezione al tutto oscura della *sus-*
» *sistenza*, dall' altra noi stessi pure abbiamo l' intuizione dell'
» *idea*: confrontiamo adunque nella nostra unità la percezione,
» la passione nostra coll' idea intuìta; e mediante questo con-
» fronto, diciamo a noi stessi: la percezione è una realizza-
» zione dell' ideale da me intuìto. In tal modo la percezione
» riceve luce; e la sussistenza della cosa, sebbene in sè tene-
» bre, viene illustrata, secondo la maniera di dire scolastica,
» nel quale stato piglia il nome di *percezione intellettiva*. Che
» cosa è adunque quest' atto? Non semplicemente un' intui-
» zione di un' idea, ma un' *affermazione*, un giudizio: l' idea
» riman quella di prima; non si aggiunge veramente e propria-
» mente parlando un oggetto intellettivo, ma solo si fa una
» funzione di un altro principio, del principio applicante la
» cognizione (l' idea), principio attivo, appartenente egli stesso
» al mondo reale, e non all' ideale, principio, che preso in
» generale qual attività, che si parte poi in un complesso di
» funzioni, denomino *ragione*. La *sussistenza* dunque delle cose
» è esclusa dalla *conoscenza* propriamente detta; non appar-
» tiene punto nè poco all' intelletto, considerato come recettivo
» degli enti intelligibili, perchè dall' intelletto è essenzialmente
» escluso il reale, e non è che la sede dell' ideale. Ma se la *sus-*
» *sistenza* delle cose non è ente intellettivo, se è esclusa dall'
» intelletto; è però essa sola la sussistenza, che ha questa es-
» clusione e nulla più. Tutte le qualità delle cose accidentali o
» sostanziali hanno ugualmente l' essenza intellettiva, l' idea,
» e però tutte appartengono alla cognizione pura e formale [1]. »
Questo connubio fra la materia e la forma è altrove così des-
critto dal Rosmini: « La materia considerata in sè stessa (il
» fatto, l' essere semplicemente preso, e il sentire) è un' atti-
» vità diversa dal conoscere e molto più dalla forma della co-

1 *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 499, 500.

» gnizione. Quindi ancora ho detto, che la materia della cogni-
» zione, divisa dalla cognizione stessa, rimane incognita, e su
» di lei non può cadere questione di sua certezza, perchè la
» certezza è solamente un attributo della cognizione. Ciò adun-
» que che s' identifica colla forma della cognizione, è la mate-
» ria della cognizione, in quanto è cognita; e questa cogni-
» zione succede appunto con un atto, mediante il quale ella s'
» identifica colla forma; perchè lo spirito in tal atto non fa che
» considerar quella materia relativamente all' essere, e vederla
» nell' essere contenuta, come una attuazione e termine del
» medesimo. Per tal modo, prima che la materia sia cognita,
» ella è tale, di cui noi non passiamo tener discorso; ma quando
» è già a noi cognita, ella ha ricevuto coll' atto del nostro co-
» noscimento una relazione, una forma, un predicato, che non
» avea prima, e in questo predicato consiste la sua identifica-
» zione coll' essere; perocchè si predica di lei l' essere, e in
» questa predicazione stà l' atto, onde noi la conosciamo. Sic-
» chè poi ci sembra, considerando la *materia* già *cognita*, ch'
» ella abbia in sè medesima qualche cosa di comunissimo con
» tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comunissima
» è per lei acquisita e ricevuta dalla mente nostra, è una rela-
» zione ch' ella ha colla mente, non reale in essa, ma reale
» solo nella mente stessa[1]. » Lascio stare la ripugnanza di questo paragone, che si dee fare tra due termini, l' uno dei quali è perfettamente ignoto, o non è noto che in virtù dell' altro, e in quanto è già con esso unito, e mi contento di notare nei detti passi, che, secondo l' Autore, il reale delle cose è del tutto inaccessibile alla cognizione, e che questa non può apprender nulla, se non l' ideale, cioè quello che a parer del Rosmini, non che essere reale, è assolutamente opposto a questa proprietà. Si avverta anche, che *la certezza* essendo *solo un attributo della cognizione*, e non potendo cadere nella materia delle cose, non appartiene al reale, ma solo all' ideale, cioè al suo

1 *N. sag.*, tom. III, p. 110

contrario; onde le sole cose certe, che si trovino al mondo, o almeno quelle, di cui possiamo accertarci, non sono già le cose che sussistono veramente, ma quelle che possono sussistere.

Il lettore mi perdonerà, se moltiplico le citazioni; ma elle sono necessarie, per bene appurare la mente dell' Autore. Altrove egli ripete le cose già dette con termini ancor più efficaci. « Se l' uomo placidamente considera tutte le cose sussistenti a » lui cognite, gli dee esser facilissimo a veder pur questo, che » in esse non v' ha nulla di ciò che si chiama *conoscenza*. E » pure questa conoscenza è, qualunque cosa ella sia, perocchè » egli veramente conosce. La *conoscenza* adunque e la *sussistenza* delle cose, non hanno niente di simile o di comune in » fra di loro. Convien dunque dire, che *la conoscenza* sia una » cotal forma, un cotal modo di essere diverso e in opposizione » colla *sussistenza*, perocchè nel concetto di ciò che sussiste » ella non si comprende, anzi da lui viene interamente esclusa, » come dal sapore è escluso il suono. Se dunque *la conoscenza* » stà in opposizione delle cose, convien indurre sicuramente, » che essa conoscenza non può risultare nè formarsi da nessuna » delle sussistenze a noi cognite, e però nè dal mondo materiale, nè dall' anima nostra, ma che vi dee essere un altro » principio *sui generis*, onde la conoscenza procede, principio, » la cui essenza mantenga una cotale diversità ed opposizione » a tuttociò che esiste. Ora cotesto principio, che non si può da » noi noverare nel numero delle sostanze reali, nè in quello » de' loro accidenti, è appunto *l' ente intelligibile*, la possibilità logica o possibilità delle cose, l' essenza, l' idea [1]. » Ora io chieggo, qual sia il risultato ultimo di queste dottrine, non già secondo la mente del religiosissimo Autore, ma secondo il rigore del ragionamento, se non il nullismo? Se la certezza non appartiene che alla conoscenza; se la conoscenza non riguarda la materia degli oggetti, ma solo la loro forma; se questa forma consiste in una mera possibilità o pensabilità,

[1] *Il rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 506, 507.

che non ha nulla di obbiettivo, di reale, di sussistente, e che anzi è contrarissima a tutte queste doti; come mai l' uomo avrà il diritto di affermare, che sussiste qualche cosa almeno di distinto dall' atto del suo pensiero? Si dirà forse, che la realtà appartiene alla materia, e ci è rivelata dalla sua unione colla forma? Tal pare in effetto essere l' intendimento dell' Autore; ma esso contraddice ai principii del suo sistema. Imperocchè, secondo questi, la materia non è pensabile per sè stessa, non è conoscibile, e trae tutto il valore che ha, rispetto allo spirito umano, dal suo consorzio colla forma, cioè coll' ente ideale, che è la fonte di ogni certezza, e di ogni evidenza. Dunque la realtà, se è un elemento pensabile, deriva dalla forma nella materia, e non viceversa; che è quanto dire, la materia essere reale, perchè è unita colla forma, e non la forma essere reale, perchè è congiunta colla materia. La realtà è la verità, e il vero è ciò che è: la realtà dipende adunque dall' idea dell' ente, e non si può attribuire alle cose materiali, se non in quanto esse partecipano dell' ente stesso. Se dunque l' ente ideale non è, rispetto a noi, che un mero possibile, se è destituito di sussistenza, se non inchiude alcuna realtà, anzi la sua essenza consiste nell' escluderla, esso non potrà dare alla materia un elemento, di cui è privo, e la realtà non potrà meglio competere alla materia accoppiata colle forma, che a ciascuna di queste due cose separatamente prese. Insomma o la realtà procede dall' ente ideale, o non ne procede. Nel primo caso, l' ente ideale dee contenere la realtà in sè stesso, dee anche essere reale, concreto, sussistente, e crolla tutto il sistema dell' Autore. Nel secondo caso, la realtà non si può più trovare in nessun luogo, poichè tutta la conoscibilità delle cose, tutta la loro verità, evidenza, certezza, tutto il valore ed il peso che esse hanno, riguardo al pensiero nostro, proviene dall' ente ideale, fuori di cui non v' ha nulla di pensabile. Non credo, che si possa uscire da questo dilemma.

Che la materia riceva la pensabilità e l' essere dal suo connubio colla idea o forma, è dottrina antichissima, che l' illus-

lustre Rosmini ha tolto dagli Scolastici , questi da Aristotile, Aristotile da Platone, e Platone dalla dottrina ieratica degli Orientali. Ora in questa dottrina v' ha del vero e del falso. Il vero si è, che in effetto la materia, cioè l' esistente, riceve dalla forma, cioè dall' Ente, l' intelligibilità e l' esistenza, mediante l' atto creativo. Ma i filosofi orientali, ed i greci, che calcarono le loro vestigie, aveano smarrito il dogma della creazione, sostituitovi l' emanazione o altra produzion panteistica, e corrotta essenzialmente la formola ideale. Quindi ne nacque il falso, che macchia la loro teorica. Imperocchè, se la materia non è creata dalla forma, o ella non sussiste realmente, e in tal caso il panteismo idealistico è inevitabile; ovvero ella sussiste, ma come una emanazione, o un modo o un attributo della sostanza unica. Secondo questo presupposto, la materia riceve l' essere dalla forma, in quanto è una modificazione di questo stesso essere : la sola realtà è la forma, e la materia non è reale, se non mediante il suo connubio con essa forma, cioè coll' Ente, unica sostanza che si trovi al mondo. Vedesi qui la confusione del necessario col contingente, dell' Ente coll' esistente, nata dalla negazione dell' atto creativo; imperocchè ogni qualvolta si rigetta la creazione, l' esistente e l' Ente debbonsi accomunare insieme col concetto astratto di *essere*, e la realtà della materia si dee considerare, come identica numericamente e specificamente alla realtà della forma, e quindi, non già come una creazione, ma come una trasfusione, una comunicazione, una partecipazione di essa. Tal è in sostanza il sistema dei Platonici, e dei Peripatetici; e tal pure è quello dell' inclito Rosmini, che, senza avvedersene, fa dietreggiare la filosofia fino al gentilesimo, e l' innesta sovra il principio panteistico, e distruttivo della creazione. Al che egli fu indotto dal suo metodo filosofico; cioè dal psicologismo; il quale pigliando le mosse dal concetto astratto di *essere*, applicabile tanto all' Ente quanto all' esistente, è costretto a fare di queste due idee una idea sola, e quindi ad aprire il varco al nullismo, o al panteismo. Abbiamo già infatti veduto, che il Rosmini confonde l' idea d' ente con

quella di esistente[1]. Egli piglia quindi l'idea di *ente* come ugualmente applicabile a Dio e alle creature. « L' *essere,* » dic' egli, « ha due rispetti, in cui mirar si può, verso di sè, e verso di » noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e con» siderando puramente l' essere in sè, noi abbiamo trovato » che è solo iniziale; di che avviene, ch' egli sia da una parte » similitudine degli esseri reali finiti, dall' altra similitudine » dell' essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio » e delle creature, come dissero le scuole, univocamente; » poichè nascondendoci i suoi termini, egli può attuarsi e ter» minarsi, sebbene non certo allo stesso modo, o in Dio o nelle » creature [2]. » Ma se Iddio differisce dalle creature, solo in quanto lo stesso essere è terminato in diversi modi, chi non vede, che si dee essere nullista o panteista? Si è nullista, se si afferma, che questo essere ideale, in cui tutto l' essere consiste, escluda ogni realtà e sussistenza, come nei testi preallegati dell' Autore; si è panteista, se si dà a questo essere ideale la realtà, anzi una realtà assoluta, come fecero in gran parte gli antichi filosofi greci e orientali, e come vedremo aver fatto lo stesso Rosmini in altri luoghi, che recheremo più innanzi. E non è da maravigliare, che il sagace e religiosissimo scrittore, forzato dal suo metodo a scegliere fra gli opposti eccessi del nullismo e del panteismo, e avendoli del pari in orrore, si mostri vacillante fra le due sentenze, e sdrucciolì tratto tratto dall' una all' altra, senza fermarvisi, per voler tenersi discosto da entrambe.

Il psicologismo, lo ripeto, è la causa di queste angustie, e di questi traviamenti filosofici. Chi procede per questa via, essendo necessitato a muovere da un fatto della coscienza, non può levarsi al di sopra dell' idea astratta e riflessa dell' ente in universale : questo è il più alto punto, a cui possa appiccare il filo de' suoi discorsi. Ora, se egli considera questo ente astratto, come sussistente, reale, assoluto, e lo divinizza, egli è pan-

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 21 et al passim.
[2] *Ibid.*, tom. III, p. 328, 329.

teista; se lo tiene per una mera astrattezza, destituita di realtà, siccome d' altra parte, lo reputa per unico fonte della conoscenza, e non ha fuori di esso alcun puntello, a cui appoggiare il suo discorso, egli riesce di necessità al nullismo. Il solo spediente per evitare questo doppio scoglio è il metodo degli ontologisti. I quali pigliando le mosse dall' Ente concreto e assoluto; trovano l'intelligibilità e la realtà suprema nel primo punto del loro processo; la quale intelligibilità e realtà si tragitta negli altri obbietti, non già per alcuna comunicazione emanatistica o panteistica, ma in virtù dell' atto creativo. Imperocchè l' Ente assoluto ci si manifesta, come creante; e perciò la percezione dell' esistente ci è data con quella dell' Ente, ed è figliata da essa, come l' esistente è prodotto dall' Ente creatore. Questa cognizione primitiva e intuitiva dell' Ente e dell' esistente non consiste già nell' applicazione di un concetto astratto, ma nell' apprensione immediata di un concreto; è la percezione nel senso della scuola scozzese. L' idea astratta è una notizia secondaria, che si acquista per opera della riflessione esercentesi su quell' intuito primitivo. Vedesi adunque, che il Rosmini segue il processo di tutti i psicologi, che colle loro analisi destituite di dati ontologici, guastano la scienza dei principii, falsificano eziandio quella dello spirito umano, confondono la cognizione secondaria e riflessa colla cognizione primaria e intuitiva, e si tolgono i mezzi di risolvere adequatamente il loro prediletto problema dell' origine delle cognizioni. Niuno certo mostrò più ingegno del nostro valoroso Italiano in questa ricerca, nè trasse miglior partito dal psicologismo; che se egli ciò non ostante, non colse nel segno, e non potè evitare le ambiguità e le contraddizioni, se ne dee solo incolpare il metodo da lui eletto.

Se l' ente ideale esclude ogni realtà e ogni sussistenza, e non v' ha niente di conoscibile, fuori di esso, la conseguenza rigorosa di questa dottrina è uno schietto nullismo. Ma il nullismo perfetto è un sistema troppo assurdo, da poter cadere anche per un solo istante in uno spirito assennato; perciò si

suol velare per ordinario colle forme di quel realismo subbiettivo, che non se ne svaria per la sostanza, ma pare a prima fronte plausibile e fondato. Il quale consiste a considerare il vero, il reale, l' ente, come qualche cosa di mentale, di subbiettivo, di proprio dell' animo nostro; qualunque sia la forma speciale, con cui si particolarizzi, e s' incarni il sistema. Tal è quello scetticismo dimezzato e relativo, che da Protagora fino ad Emanuele Kant regnò da principe in tutte le scuole eterodosse, e che regna ancora fra' razionalisti dei dì nostri, quali siano del resto le loro parole e le loro promesse. Imperocchè essendo essi psicologisti, ripetendo la scienza dell' oggetto da quella del soggetto, e fondando il necessario sul contingente e l' assoluto sul relativo, sono costretti a subbiettivare tutte le cognizioni, e a considerare la verità, come l' espressione del nostro proprio pensiero. Il Rosmini non potea evitar questo scoglio; e benchè, come uomo religiosissimo, egli si adoperi di obbiettivare il suo ente ideale, come vedremo fra breve; tuttavia la dialettica lo incalza, lo spinge verso l' abisso, dal quale egli non può salvarsi, che ripugnando ai proprii dettati. Imperocchè, se l' ente ideale non è, che una mera astrazione, spogliata di realtà e di sussistenza, come potrebbe sussistere fuori dello spirito? O dunque un tal ente non si trova in nessun luogo, o è una mera appartenenza dell' animo umano. E già il Rosmini pare inclinato a questa sentenza, dove stabilisce, che l' idea dell' ente è innata [1]; imperocchè sebbene nel nostro senso l' Idea si possa chiamare innata, senza pregiudizio della sua obbiettività, in quanto cominciò col primo atto del pensiero a risplendere allo spirito, tuttavia, quando ella è ridotta a un concetto astratto, non si può concepire ingenita, se non in quanto aderisca alla mente, come una sua modificazione. E se tal sia veramente la sentenza, non dirò già del Rosmini, ma di qualche luogo delle sue opere, lo giudicherà il lettore. Parlando egli dell' elemento comune, che si trova nelle cose, così

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 60-66.

discorre: « Ci sembra, considerando la *materia* già *cognita*, » ch' ell' abbia in sè medesima qualche cosa di comunissimo » con tutte le cose: mentre questa qualità in quanto è comu- » nissima è per lei acquisita e ricevuta dalla mente nostra, è » una relazione ch' ella ha colla mente, non reale in essa, ma » reale solo nella mente stessa [1]. Direte forse, che questo elemento mentale non è l' idea dell' ente, ma il concetto relativo del comune, nascente da quella? Ma questa interpretazione non mi pare accordabile con ciò, che soggiunge l' Autore: « Il » che non essendo stato bastevolmente considerato da Aris- » totele, e da altri tali, fu cagione, che s' avvisassero poter » la mente procacciarsi l' idea dell' essere coll' astrazione di » ciò, che era comunissimo nelle cose (materia della cogni- » zione); mentre anzi la mente stessa era quella, che poneva » questa qualità comunissima nelle cose (materia della cogni- » zione), e da esse togliendola, non faceva, che ritogliere il » suo proprio; perocchè, come dissi, ciò che nelle cose v' ha » di *comune*, non è altro, che un risultamento della relazione » ch' esse hanno colla mente intelligente [2]. » Dunque la mente pone negli obbietti non solo la relazione del comune, ma la qualità comune, la quale non può esser altro, che l' ente stesso ideale.

In un altro luogo, egli nega, che l' ente ideale sia una modificazione della mente, e tuttavia afferma, che risiede solo nella mente stessa. Questo passo mi pare importante, e benchè lunghetto, credo di doverlo porre tutto quanto innanzi agli occhi del lettore: « L' essere, come ci stà presente essenzial- » mente allo spirito, è incompleto: ..... Ora da simigliante » limitazione si trae questa conseguenza, che quell' essere non » mostra di sè altra sussistenza, che nella mente, cioè che ci » si presenta, come un oggetto alla mente, e nulla più. E qui » conviene attendere sottilmente, per non confondere insieme » due cose al tutto distinte. Altro è il dire *un essere mentale*,

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 110, 111.

» altro il dire *una modificazion della mente*, quasichè quest'
» essere, che noi veggiamo non sia nulla più, che noi stessi
» modificati. Confesso che è alquanto difficile a distinguere
» queste due cose, e che tale distinzione è quasi al tutto ignota
» ne' nostri tempi; ma ella non è meno vera per questo, nè
» men rilevante. Io ripeto ciò che ho tante volte detto: il filo-
» sofo non dee rifuggire alla vista de' fatti; dee ammetterli,
» ammetterli tutti, dee anche analizzarli e riceverne di buon
» animo il risultamento: egli può ben dire, io non intendo;
» può maravigliarsene a suo grado; ma pure dee accettarli, e
» non presumere, che una cosa sia nè più nè meno quale egli
» se l' è prefigurata: poichè l' uomo non può impor leggi alla
» natura, ma riconoscerle quali sono, e istruirsene colla loro
» contemplazione: altramente non giungerà ad uu vero sa-
» pere, ma piglierà oggi ciò, che domani gli sfuggirà di mano,
» conosciuto come una sua svista, una sciocchezza [1]. » Queste osservazioni sono vere e sensate, e applicabilissime in ogni caso, salvo quando si tratti di una manifesta contraddizione. Imperocchè se altri dovesse ammettere delle ripugnanze, perchè gli paiono fondate sul fatto, la logica sarebbe ita. Si tratta adunque di vedere, se una cosa, la quale non ha sussistenza di sorta fuori della mente, qual si è l' ente ideale del Rosmini, possa essere altro, che una modificazione della mente stessa. Io sostengo, che l' affermativa in questo caso è espressamente contraddittoria. Al Rosmini pare il contrario; e vedremo ben tosto le sue ragioni. Del resto, non creda il lettore, che rigettando l' applicazione presente, che il Rosmini fa del suddetto principio, io ripudii il principio stesso, o voglia stiracchiare i fatti, per sottoporli al raziocinio, o pretenda di rivocare in dubbio que' fatti reali, che l' Autore ha illustrato colle sue analisi. Io sono amicissimo dei fatti, e nemico mortale delle esclusioni temerarie o arbitrarie; ma sono pure nemico delle ipotesi, che contraddicono ai fatti appurati, e delle chimere. E chiamo

1 *N. sag.*, tom. III, p. 316, 317.

chimere i fatti apparenti, partoriti dai presupposti, dalle fantasie, dalle preoccupazioni. Il Rosmini nel presente luogo, e in quelli, che riferirò seguitamente, mi parla di un fatto, che trovo evidente, e impossibile a negarsi; qual si è l' obbiettività dell' ente ideale. Ma a costa di questo fatto, egli crede di vederne un' altro, e afferma, che l' ente ideale, benchè obbiettivo, è una mera astrattezza, e non sussiste fuor della mente. Io rigetto questo fatto, perchè ripugna diametralmente al primo; ma siccome un uomo ingegnoso, come il Rosmini, non può ammettere un fatto falso, che non abbia qualche apparenza di verità, mi credo in obbligo di cercare in che consista questa apparenza, e di spiegare l' illusione, che ne deriva. E trovo ch' essa risiede nella confusione del concetto riflesso colla percezione intuitiva, confusione nata dall' aver sostituito il metodo psicologico all' ontologico. Per tal modo io concilio l' apparenza del fatto col fatto stesso, e osservo il consiglio assennato del Rosmini, senza contravvenire ai precetti inesorabili della buona logica. Ma seguitiamo.

« Tornando dunque al proposito nostro, è l' analisi accurata » del primo fatto della mente, qual è quello dell' intuizione » dell' essere, che ci dà queste due verità, cioè ch' egli 1° è » un essere mentale (oggettivo), e non un essere sussistente in » sè, e ch' egli 2° non è tuttavia una semplice modificazione » della mente. — 1° E veramente egli è un essere mentale, e » non ancora un essere sussistente in sè fuor della mente. Che » vuol dire *un essere mentale?* S' intenda bene; vuol dire un » essere, che ha la sua esistenza nella mente per modo, che » ove noi supponessimo non esistere qualche mente ov' egli » fosse, la sua esistenza ci sarebbe inconcepibile; poichè noi » non conosciamo di lui il modo come egli è (se pur è) fuor » della mente, ma puramente il modo com' egli è nella mente; » non conosciamo l' atto del suo esistere in sè, ma solo l' atto » del suo esistere nella mente nostra [1]. » Ma io chieggo, se quest'

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 317.

essere mentale è qualcosa di sussistente fuori dello spirito, ancorchè io ignori il modo di questa sussistenza? Se è qualcosa di sussistente, benchè conosciuto in modo vago e indeterminato, non è un mero essere mentale. Se no, non può aversi che per una modificazione della mente. La qual modificazione avrà, se volete, una relazione obbiettiva, in quanto mi rappresenterà un non so che di generico, e distinto da essa mente; ma siccome questa rappresentanza non sussisterà fuori del soggetto, non potrà avere un valore legittimamente obbiettivo; non darà luogo a una obbiettività reale, ma solo a una obbiettività apparente, invalida fuori del soggetto, come quella della filosofia critica.

« Ora, bene intesa questa definizione, egli è per sè manifesto,
» che l' essere iniziale, l' essere comunissimo presenta al nostro
» spirito una semplice possibilità, non alcuna sussistenza;
» quasi direi un progetto di essere, ma nessun essere vera-
» mente completo e in sè attuato. A conoscer dunque, che l'
» essere innato è un semplice principio logico, una regola di-
» rettrice del nostro spirito. un' idea, un' essenza mentale,
» e non ancora un essere reale e sussistente, basta esaminare
» ed analizzare imparzialmente quest' essere che noi natural-
» mente veggiamo, il quale appunto perchè comunissimo a
» tutti gli enti sussistenti, non è, nè può essere alcun d' essi,
» ma solo il fondamento di tutti. E quindi rimangono confutati
» que' Platonici antichi e moderni, i quali confusero l' ordine
» delle idee coll' ordine delle cose reali, e dell' *essere ideale* fe-
» cero un Dio, come delle *essenze* od *idee* delle cose fecero al-
» trettante intelligenze separate, non essendo essi giunti a
» conoscere la natura dell' ente mentale, il quale è pur men-
» tale, sebbene non sia una modificazione del soggetto limitato
» e finito, che n' ha la visione[1]. » Si noti come l' illustre Autore rigetti da una parte l' ontologismo, e lo confonda dall' altra parte col psicologismo degli emanatisti, che deificò le idee, invece di adorar l' Idea, ed è diametralmente contrario all' altro sistema.

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 317, 318.

« 2° Dico dunque in secondo luogo, ch' egli non è una sem-
» plice modificazione della mente, o sia del soggetto, che n'
» ha l' intuizione. E veramente questo vero si manifesta pure
» nell' attenta considerazione dell' *essere* in universale. Nel
» pensiero dell' essere noi veggiamo, che l' essere da noi pen-
» sato è un *oggetto* della mente, che anzi è *l' oggettività* di tutti
» i pensieri della mente, come tante volte abbiam detto. Egli
» è dunque per essenza distinto dal soggetto, e da tutto ciò che
» al soggetto può appartenere; egli è il lume del soggetto; egli
» è superiore al soggetto; il soggetto è rispetto a lui passivo,
» egli è essenzialmente attivo in un modo suo proprio; il sog-
» getto percipiente è necessitato di vedere, di assentire all' es-
» sere, assai più che l' occhio aperto di sentire gli acuti raggi
» del sole che ha di contro, e che pungono la sua retina : l'
» essere è immutabile, è qual è; il suggetto è mutabile : l' es-
» sere impone legge, e modifica il soggetto intuente, giacchè
» nell' intuizione dell' essere entra una modificazione, un' at-
» tuazion del soggetto; ma in questa azione dell' essere dal
» soggetto sofferita, l' agente e il paziente sono distinti sem-
» pre, perchè in opposizione fra loro, e la passione del sog-
» getto è infinitamente diversa dall' essere, nel quale termina,
» e col quale si unisce patendo. E tutte queste osservazioni val-
» gono a ribattere l' errore contrario a quel de' Platonici surri-
» feriti, e di tutti quelli, che non trovando nell' idea dell'
» essere un ente reale e sussistente fuor della mente, gli ne-
» gano ancora una vera oggettività, e ricorrono a dire, che
» sia puramente soggettivo, cioè una pura modificazion del
» soggetto. L' attenta osservazione adunque, posta su quest'
» essere, che nelle nostre menti naturalmente risplende, con-
» duce a stabilire, che *quest' essere è un oggetto essenzialmente*
» *diverso dal soggetto, che lo percepisce, ma che tuttavia egli*
» *non si pensa da noi fornito di altra esistenza, fuor solo di*
» *quella onde risplende nella mente, sicchè rimossa ogni mente,*
» *non si concepisce più alcuna sussistenza di quell' essere*, e *in*

» *questo senso si dice ch' egli è un ente mentale*[1]. » In questo passo si trovano, se ben m' appongo, due gravissimi equivochi. L' uno, che l' illustre Autore fa oggettivo l' ente ideale, perche è la rappresentazione di un oggetto vago e indeterminato. Ma l' ente ideale non può chiamarsi oggettivo, perchè rappresenta un oggetto, se non è un oggetto in sè stesso, vale a dire se non è sussistente fuori della mente nostra. Diciamo in altri termini, che l' obbiettività, per essere reale, dee cadere non già solo sulla cosa rappresentata, ma su quella, che la rappresenta, e che dipende totalmente da essa. Ora qual è il rappresentante, secondo il presupposto del Rosmini? È la mente umana, poichè il rappresentante dee sussistere, e l' ente ideale non sussiste fuori di essa. Qual è la cosa rappresentata? È un oggetto vago e indefinito, cioè l' ente possibile. Sia in buon ora; ma il valore di quest' oggetto dipende affatto dal principio, che lo rappresenta; or siccome questo principio è la mente stessa, l' oggettività della cosa rappresentata non è che subbiettiva, come le nozioni trascendentali, anzi il *numeno* della scuola critica. Questa è adunque una oggettività apparente, e non reale. Senza che, quell' oggetto vago e indeterminato della rappresentazione, in cui essa consiste, non essendo che l' ente possibile; e l'ente possibile essendo l' ente pensabile; e l' ente pensabile, come tale, non avendo alcuna realtà, fuori del pensiero; l' oggettività del rappresentato non è più soda di quella del rappresentante, ed entrambe si risolvono in una subbiettività mera e assoluta. Dirà forse l' illustre Autore, che chiamando l' ente coll' epiteto di mentale, egli non allude alla sola mente dell' individuo, alla sola mente creata, ma alla mente creatrice? E che quindi egli colloca l' ente ideale nella stessa mente divina presente al nostro spirito? S' egli la pensasse in questo modo, potremmo facilmente accordar la nostra colla sua sentenza. E veramente egli pare indicarlo nei passi sovrallegati, dove dice, che *rimossa ogni mente*, l' ente ideale più non sus-

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 318, 319.

siste. Ma questo è il secondo equivoco, che ho accennato: la proposizione così intesa ripugna assolutamente alle altre asserzioni dell' autore. Imperocchè, se l' ente ideale sussiste nella mente divina, ne segue che sussiste fuori del nostro spirito, e che noi apprendendolo, apprendiamo un oggetto sussistente e reale, apprendiamo il contenuto nel contenente, cioè l' idea nostra nell' Idea divina, il che, come vedremo, è espressamente negato dal nostro filosofo.

Il quale conchiude il suo ragionamento, così discorrendo: « Quelli che amano di sistematizzare, immantinente entrano a » dire: *Quell'* essere *se non sussiste in sè (fuor della mente),* » *non può esser altro che una modificazione del soggetto: qui* » *non ci ha mezzo.* Questo sentenziare, questo impor leggi alla » natura, e acconciarla alla brevità del proprio vedere, è una » via troppo mal sicura. Non ci può esser mezzo? Non cerco » io ora ciò; non mi curo di saper se ci *possa* essere. Bastami » d' aver rilevato, che l' essere, che vede la mente umana, » nè è *reale e sussistente* (in quanto è veduto da noi), nè è una » modificazion della mente. Se il fatto mi dice, che nè l' uno » nè l' altro di questi estremi ha luogo, io di ciò conchiudo » senza più, che un termine medio vi sarà. E al fatto dee star » contenta ogni savia e intelligente persona: *ab esse ad posse* » *datur consecutio.* Conosciuta pertanto la natura dell' *essere*, » che luce nelle menti nostre, noi possiamo dire con sicurezza, » ch' egli non contiene in sè, nè ci mostra nessun essere reale » sussistente fuor della mente [1]. » Perdonimi l' illustre scrittore, ma io credo, che quando viene imputata a un autore una contraddizione, egli è obbligato a mostrare, ch' essa non ha luogo, o per lo meno, ch' è assai meno evidente dei fatti, onde emerge. Certo, che tra i fatti reali non vi può essere reale contraddizione, e che questa, ogni qual volta occorra, non è che apparente; ma per avere il diritto di tirar questa conclusione, bisogna prima accertarsi, che i fatti siano reali;

[1] *N. sag.*, t. III, p. 319.

poichè se l' uno di essi manca, cessa ogni ragione di tener per vana e illusoria la ripugnanza. D' altra parte, è pure indubitato, che le contraddizioni apparenti non possono mai essere evidenti; onde quando una di queste occorre, si può esser sicuro, che l' uno dei due termini è falso. Ora, che non si possa dare un mezzo nel caso dell' Autore, mi par cosa evidentissima. Imperocchè fra il sussistere e il non sussistere non v' ha via di mezzo, e ciò che non sussiste in sè o in altro, è nulla. D' altra parte fra il sussistere nello spirito dell' uomo, o fuori di esso, non v' ha pure alcun mezzo; tantochè, se l' ente ideale non sussiste fuori dello spirito, come tante volte ci ha ripetuto l' Autore, esso dee sussistere nello spirito, e se sussiste nello spirito, vale a dire, se la sua sussistenza è quella di esso spirito, non può essere che una sua forma, o modificazione, o qualità, o proprietà, o comunque chiamar si voglia; perchè lo spirito snssiste come sostanza, e ciò che sussiste in virtù di una sostanza è una proprietà, o qualità, o forma, o modificazione, ovvero un effetto di essa. Vorrà egli l' illustre Autore rifiutare questo modo di discorrere per esclusione? Ma egli non può ripudiare una foggia di raziocinio, approvata da tutti i logici, e di cui si serve più volte egli stesso [1]. Dirà egli, che male l' adoperiamo? Ma in tal caso, gli saremo obbligati, se correggerà l' errore, in cui siamo involontariamente caduti, e mostrerà il vizio del nostro discorso.

ARTICOLO SECONDO.

L' ente ideale del Rosmini è obbiettivo, e assoluto, benchè si distingua da Dio.

Abbiamo veduto nei passi citati, e segnatamente nell' ultimo, come l' illustre Autore nel punto stesso, che nega all' ente ideale ogni real sussistenza fuori dello spirito, afferma

[1] Vedi *N. sag.*, tom. II, p. 60, 61. *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 413.

pure, ch' egli è obbiettivo in un certo modo, e non è una modificazione di esso spirito. Abbiam pure avvertito, come questa obbiettività innestata sulla mera sussistenza del soggetto non può essere che apparente, e che il Rosmini fu illuso dallo stesso equivoco, in cui si fonda l' error principale del Kantismo. L' autor del quale pretese eziandio di evitare lo scetticismo, ammettendo un *numeno* obbiettivo; ma inutilmente; perchè questo *numeno* non potendosi riconoscere che per via di un concetto, e ogni concetto nel suo sistema essendo subbiettivo, il *numeno* non può essere di più valore. Ora lo stesso raziocinio si può volgere contro il Rosmini, il quale negando al suo ente ideale ogni sussistenza fuori dello spirito, gli dà una obbiettività solo apparente, come quella, che si fonda tutta sul soggetto. Tuttavia l' acume del filosofo italiano è troppo grande, e il suo animo troppo religioso, da non avvisare il pericolo di questa dottrina, e da non rigettarla, quando gli si affaccia nella sua schiettezza. Quindi ne nasce un nuovo ordine di contraddizioni, e un nuovo genere di pericoli, che esporremo nell' articolo presente. In quello che precede, vedemmo la insussistenza dell' ente ideale condurre per forza di logica verso il nullismo : in questo, mostreremo, che l' obbiettività di esso, nel senso rosminiano, conduce al panteismo, e che l' illustre Autore non ha potuto evitare il secondo eccesso come il primo, che a forza di ripugnanze, tanto onorevoli all' animo di lui, quanto sfavorevoli a quella parte della sua dottrina, che abbiamo tolta a combattere.

Il Rosmini stabilisce di proposito l' obbiettività dell' ente ideale [1], e rigetta espressamente la dottrina contraria di Emanuele Kant, accusandola di aprire il varco allo scetticismo [2]. Ma qui importa il ricercare, se attribuendo all' ente l' obbiettività, egli parli sempre di quella obbiettività insussistente e fallace, di cui testè toccammo, e che è certo inetta a ribattere

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 24, 25; tom. III, p. 36-52.
[2] *Ibid.*, tom. I, p. 285-363; tom. II, p. 57, 58.

le pretensioni e le obbiezioni degli scettici; ovvero, se non intenda talvolta di una obbiettività vera. La quale non consiste e non può consistere altrove, che in una sussistenza indipendente dal soggetto; giacchè l' essere obbiettivo, e il sussistere obbiettivamente, è tutt' uno. L' inchiesta, che ci proponghiamo, si riduce dunque a sapere, se l' illustre Autore, tratto dal desiderio e dal bisogno di evitare lo scetticismo, non dimentica talfiata le cose dette, e non si risolve di dare al suo ente ideale, una vera obbiettività, facendolo realmente sussistere fuori dello spirito. Ora che la cosa sia così, il lettore potrà persuadersene, facendo avvertenza ai passi, che seguono.

» Oltre quel modo di essere, che hanno le cose sussistenti » e che chiamammo *reale*, ve n' ha un' altro interamente dis» tinto, che chiamammo *ideale*. Sì; l' *essere ideale* è una cotale » entità di una natura tutta particolare, che non si può con» fondere nè collo spirito nostro, nè co' corpi, nè con alcun' » altra cosa che appartenga all' *essere reale*. Quindi un gra» vissimo errore sarebbe il credere, che l' *essere ideale*, o l' » *idea* fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di » cose, che entrano ne' nostri sentimenti. Anzi l' *essere ideale*, » l' *idea*, è una entità verissima e nobilissima; e noi abbiam » veduto di quai sublimi caratteri ella vada fornita. Vero è, » che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa » quello che sperimentiamo, cioè, che è il *lume* dello spirito[1] ». Ivi si esclude pure la realtà e la sussistenza dall' ente ideale; ma non già, per quanto mi pare, ogni realtà, e ogni sussistenza; solo quelle, che nascono dai *nostri sentimenti*. Pigliando la cosa per questo verso, ne seguirebbe, che l' ente ideale ha una sussistenza, e una realtà sua propria, diversa da quella delle altre cose, delle cose create, le quali ci si manifestano per attuali e sussistenti, in quanto producono in noi, come termini dell' attività loro, dei sentimenti e delle sensazioni. A questa interpretazione mi paiono favorevoli queste altre parole

1 *N. sag.*, tom. II, p. 135.

dell' autore : « Quando veggiamo l' ente idealmente, non veg-
» giamo la sussistenza dell' ente (se non quella propria dell'
» ente ideale) : l' ente ideale adunque per noi non è che un
» progetto, un disegno di ente : e quando proviamo de' senti-
» menti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati però,
» ne' quali quell' ente in disegno si realizza : ma non veggiamo
» mai l' intera e l' assoluta realizzazione di esso ente, non veg-
» giamo eseguito pienamente il disegno, che nell' ente ideale
» contempliamo [1]. » Dunque l' ente ideale ha una sussistenza sua propria ; dunque la sussistenza, che esclude, è solo quella dei modi limitati, fattici palesi dal sentimento, nei quali si realizza ; dunque ci è conta la sussistenza di esso in qualche modo, benchè ci si appalesi in modo imperfettissimo, e più tosto come un disegno, un abbozzo, che altrimenti. Certo, da questa sussistenza imperfetta alla totale insussistenza obbiettiva dei passi citati nel precedente articolo, v' ha qualche divario. Altrove dice, « l' essere, che nella mente riluce non si presenta
» come sostanza, cioè come un essere sussistente e perfetta-
» mente compito [2]. » Ora, se non è *perfettamente compito*, cioè terminato, lo è certo in qualche modo, e quindi è in qualche modo sussistente. Notisi infatti, che secondo la dottrina dell' Autore la persuasione della sussistenza delle cose create è il risultato di un giudizio, per cui la ragione dell' uomo accoppia l' idea dell' ente astratto splendiente all' intelletto, di cui è la forma, con una sensazione o un sentimento, che sono la materia della cognizione. La sensazione poi e il sentimento sono il termine di un' attività estrinseca, operante nel nostro animo; il quale apprende la sussistenza delle cose, in quanto in lui si termina la loro azione [3]. Quindi è che l' ente ideale si dee giudicare insussistente, se non è terminato ; e si dee stimare non terminato, se non esercita sul nostro spirito un' azione, come le sostanze create e le cose esteriori. Ma se all' incontro l' ente

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p 620.
[2] *N. sag.*, tom. III, p. 147.
[3] Vedi fra gli altri luoghi il *N. sag.*, tom. II, p. 109 seq.

ideale operasse su di noi in qualche modo, ci rivelerebbe i suoi termini, e ci si mostrerebbe dotato di una sussistenza propria. « Se l' *essere* che nelle nostre menti risplende fosse com-
» pito co' suoi termini essenziali, egli sarebbe allora un singo-
» lare percepito essenzialmente dall' intendimento nostro,
» perchè l' essere è di sua natura conoscibile, anzi costituente
» la cognizione [1]. » Imperocchè la cosa... che sola è conosci-
» bile nella sua sussistenza e individualità per così dire, è l'
» *essere* solo; perchè rispetto a sè egli è particolare e indivi-
» duale [2]. » Il concetto della sussistenza di una cosa dipende insomma dalla sua terminazione, e questa dalla sua azione sullo spirito nostro; tantochè la sussistenza di un oggetto dee in fine in fine corrispondere alla sua attività. Ora l' ente ideale è egli affatto inattivo, in ordine al nostro conoscimento? « L' *essere*
» in universale, pensato essenzialmente dalla mente, è di tal
» tal natura... che da una parte non mostra alcuna sussistenza
» fuori della mente, e quindi si può denominare un *essere men-*
» *tale* o logico; ma dall' altra egli ripugna, che sia una sem-
» plice modificazione del nostro spirito, e anzi spiega egli tale
» attività, verso cui il nostro spirito è interamente passivo e
» suddito: noi siamo conscii a noi medesimi di nulla potere
» contro l' essere, di non poterlo immutare menomamente: di
» più, egli è assolutamente immutabile, egli è l' atto di tutte
» le cose, il fonte di tutte le cognizioni: insomma egli non ha
» nulla, che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che
» noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci
» vince, e ci nobilita col sottometterci interamente a sè. Ol-
» tracciò noi possiamo pensare, che noi non fossimo; ma sa-
» rebbe impossibile pensare, che l' essere in universale, cioè
» la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il vero fu
» vero, il falso fu falso, nè ci potrà mai essere un tempo, che
» fosse altro che così. È questo nulla? No certamente; chè il

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 147.
[2] *Ibid.*, p. 148, not.

» nulla non mi costringe, non mi necessita a pronunziar nulla:
» ma la natura della verità, che risplende in me, mi obbliga a
» dir: *Ciò è;* e ov' io non lo volessi dire, saprei tuttavia, che
» la cosa sarebbe egualmente, anche a mio dispetto. La verità
» dunque, l' essere, la possibilità mi si presenta come una na-
» tura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna
» potenza, poichè non può concepirsi potenza, che valga a
» disfare la verità. E tuttavia io non veggo, come questa ve-
» rità sussista in sè; io non ne sento, che una forza inelutta-
» bile, una energia, che si manifesta dentro di me, e la mia
» mente e tutte le menti soggioga e soavemente domina, come
» un fatto, senza possibilità di opposizione [1]. » Ma se l' ente ideale si manifesta allo spirito, come un agente dotato di *energia* e di *forza ineluttabile*, che *soggioga tutte le menti* create; come *una natura eterna, necessaria, e tale, contro cui non può alcuna potenza;* come *un lume, che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè* stesso; se *il nostro spirito* verso tale attività *è interamente passivo e suddito;* come le si può negare una sussistenza, non pur reale e obbiettiva, ma assoluta? Perciò o l' Autore contraddice a sè stesso, o quando egli disdice all' ente ideale la realtà e la sussistenza obbiettiva, si dee intendere di una realtà e sussistenza perfettamente conosciuta. Alla qual sentenza, non che ripugnare, noi porgiamo appieno il nostro assenso. Collimano allo stesso intento queste altre parole dell' Autore: « *L' essere pensato in atto compiuto è*
» *Dio*. Questa formola è vera; se non che all' uomo è inintel-
» ligibile, in quanto che egli non può pensare l' essere stesso
» nel suo atto perfetto e compiuto [2]. » Dunque lo pensa in un atto imperfetto e incompiuto, e ha una qualche nozione della sua sussistenza.

In proposito del divario, che corre fra il suo sistema e quello del Kant, il Rosmini così favella: « L' unica forma ch' io do

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 326, 327.
[2] *Ibid.*, p 157, 158.

» all' anima non ha da far niente colle forme Kantiane... Quella
» mia forma è veramente tale *entità*, che in sè considerata è
» distinta dall' anima e infinitamente all' anima superiore, e
» che informa l' anima non come la *vita* informa il corpo, ma
» più tosto come la *luce* informa l' occhio. La distinzione fra l'
» *anima* e l' *ente*, che la informa, è data nel mio sistema nella
» prima naturale intuizione dell' essere, è data all' anima questa
» dualità fino dal primo suo esistere. V' ha un nesso fra *l' ente*,
» e l' *anima*, il quale non è altro che l' intuizione permanente,
» necessaria, ma questa intuizione non confonde però mai la
» natura dell' anima intuente : in quanto poi si considera l'
» ente, come termine dell' intuizione dell' anima, in tanto di-
» cesi oggetto : rispetto poi all' ufficio, che egli presta di far
» conoscere all' anima tutte cose di cui ella esperimenti l' atti-
» vità, chiamasi *lume*, *idea*, o prima specie : e finalmente per
» l' evidenza con che appaga lo spirito, e dà la prova irrepu-
» gnabile a tutte le cognizioni, appellasi *verità*. Quindi è, che
» là dove i Kantisti, riconoscendo l' impotenza del lor sistema
» a provare il mondo esteriore, ne lasciano in dubbio la sus-
» sistenza ; io all' opposto la mantengo, e di evidente dimos-
» trazione la communisco [1]. » Qui non si esclude più in nessun modo la sussistenza dall' ente ideale; anzi parrebbe, che vi si affermi, poichè come altrimenti si potrebbe col mezzo di esso provare la sussistenza dei corpi? Ma siccome lo scrittore pretende, che tal sussistenza non è una cognizione, e che è un effetto di quel singolar giudizio, che abbiamo veduto, nulla per questo canto si può inferire dalle sue parole. Più definitiva saria la frase, che *l' intuizione non confonde mai la natura dell' anima intuente*, se fossimo sicuri di bene intenderla. Ma che cosa può voler dire questo costrutto in lingua italiana? L' unico senso, che ne so raccapezzare, è questo ; che sebbene vi sia un nesso intimo fra l' ente e l' anima, cioè fra l' oggetto e il soggetto, in virtù dell' intuito, tuttavia questo non confonde

1 *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 690.

mai, non mescola, non immedesima l'uno coll' altro, lo spirito conoscente coll' ente conosciuto. Ma in tal caso non è egli chiaro, che l' ente e l' anima debbono avere due sussistenze affatto distinte, e che quindi l' ente ideale ci si presenta come sussistente in modo obbiettivo?

Le proprietà, che l'illustre Autore attribuisce all' ente ideale, sono pure inseparabili dalla realtà e sussistenza obbiettiva e assoluta. L' ente è infinito [1], necessario [2], immutabile [3], eterno [4], e dotato di tutte le proprietà divine. La verità, che è *perfettamente una*, *universale o incircoscritta*, *immateriale*, *infinita*, *necessaria*, *immutabile*, è l' ente stesso [5]. « Il vero è un principio, un' entità, di cui può ben partecipare e godere la umana » natura, come gli occhi nostri partecipano e godono della » luce, ma nello stesso tempo egli è una cosa infinitamente » più sublime della natura umana, immutabile, eterna, ne- » cessaria, dotata insomma di doti interamente opposte a quelle » dell' umano essere mutabile, contingente, da tutte parti li- » mitato; e che solo dall' altezza e dignità del vero, a cui si con- » giunge, attigne l' umana natura tutti i titoli di sua gran- » dezza [6]. » Dai quali passi si dovrebbe dedurre, che l' ente ideale non solo sussiste fuori di noi, ma è lo stesso Dio, o almeno, che l' idea di esso presente allo spirito nostro è la stessa idea divina, che risiede nel divino intelletto. E tal sembra essere in molti luoghi l' idea dell' Autore. Il quale, parlando della dottrina dei Padri, e dei dottori ecclesiastici in questo proposito, così si esprime : « Furono le idee nella lor propria mente » contemplate, che loro ebbero rivelato quella immutabile sta- » bilità e necessità di che esse vanno fornite, e che gli ebbero » condotti a riconoscerle siccome cose infinitamente superiori

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 31; tom. III, p. 156, 157.
[2] *Ibid.*, tom. II, p. 31, 32, 33, 24; tom. III, p. 327.
[3] *Ibid.*, tom. II, p. 34; tom. III, p. 36, 37.
[4] *Ibid.*, tom. II, p. 34.
[5] *Ibid.*, tom. III. p. 58-64, 72-75.
[6] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 413.

» alla natura umana, e a Dio solo appartenenti, in Dio solo » sussistenti. Le idee adunque dell' uomo doveano essere, » (quanto al fondo) identiche alle idee della mente divina. Indi » conchiusero, per una indeclinabile conseguenza, che le idee » dell' uomo erano un' arcana comunicazione delle idee divine, » o sia che l' uomo vedeva le idee in Dio; che Dio, l' intelligibi- » lità divina, il Verbo divino era quello, come dice la Scrit- » tura, che *illumina ogni uomo veniente in questo mondo* [1]. » E citati alcuni passi di cattolici autori, conformi a questa sentenza, si ferma specialmente su sant' Agostino, e su san Tommaso, e approva la loro sentenza, che « le idee... sono eterne, immutabili » necessarie, residenti in Dio, unificate nella essenza divina, e » l' uomo non le può vedere altrove che dove sono, però in » Dio [2]. » Non pare questa a prima fronte la pretta dottrina del Malebranche? Egli entra quindi nella quistione, se il lume ideale si debba dir creato, o increato, e concilia le opinioni de' vari scrittori, riducendole alla sentenza di sant' Agostino, e di san Bonaventura, e provando che il lume della mente è in effetto increato, ma si può chiamar creato, in quanto è limitato dalla mente, che lo riceve. « Ella è cosa indubitata, che il lume » che Iddio comunica all' intelletto umano, non è tutto il lume » divino, o per dir meglio, non è comunicata all' uomo, nè » può essere comunicata mai a creatura, la divina essenza in- » teramente, come quella che è infinita. Il lume adunque della » divina idea, o propriamente del divin Verbo, in venendo » all' uomo comunicato, riceve una cotal limitazione determi- » nata dalla volontà del creatore. La qual limitazione non è » controversa; e qui sant' Agostino è in pienissimo accordo » con san Tommaso. Però chi vieta il chiamar questo lume » *creato*, in quanto egli ha seco un modo, una legge, un li- » mite che non tiene nella essenza divina? Può dunque dirsi » increato nella sua propria entità, ma creato nel modo e forma

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 492, 493.
[2] *Ibid.*, p. 496.

» particolare in che risplende all' uomo, o ad altre quali si vo-
» gliano create intelligenze [1]. » E poco dopo conchiude, di-
» cendo : « Fin qui la Scuola teologica, la cui unanimità non
» mi fa dubitare di dire, che le dottrine esposte appartengano
» all' essenza del Cattolicismo [2]. » Altrove ripete presso a poco
lo stesso. « Questa idea unica e sopra eminente, vera e pura
» luce, è l' *ente stesso conoscibile*. E l' essenza divina è appunto
» riposta nell' *essere*, secondo le Scritture e i teologi. Or avendo
» l' essere questa proprietà di essere *conoscibile* per sè mede-
» simo, per sè *luce*, come lo chiamano le divine scritture;
» vedesi, che tutta la conoscibilità delle cose è nella divina
» essenza. Finalmente, distinguendosi appunto nell' essere
» realmente due forme o modi primordiali, che io chiamo la
» *realità*, e l' *idealità*, l' essere reale e l' essere ideale; niente
» vieta, che l' essere ideale, la conoscibilità essenziale, in
» quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla
» realità assoluta, appellisi il *Verbo di Dio* [3]. Giacchè le idee
» universali vi sono, e di universale non v' ha che Dio; dunque
» quelle idee debbono appartenere in qualche modo all' essere
» supremo, debbono almeno nel loro fondo essere una per-
» tinenza della natura divina [4]. Non è... da' sensi, che noi
» raccogliamo e partecipiamo la *verità*, secondo l' Angelico.
» ma sì da Dio; perocchè veggendola noi veramente eterna,
» e non essendo ella eterna che in Dio, convien dire, che in
» Dio la veggiamo, e che da Dio ci venga questa luce, se-
» condo la quale giudichiam de' fantasmi e delle cose tutte,
» siccome con suprema norma ed infallibile [5]. » Finalmente
egli dichiara a lungo l' unità numerica dell' ente ideale per
tutte le menti [6]; sentenza, che quadra a capello con quella del

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 497.
[2] *Ibid.*, p. 498.
[3] *Ibid.*, p. 502.
[4] *Ibid.*, p. 585.
[5] *Ibid.*, p. 673.
[6] *Ibid.*, p. 507-521.

Malebranche, e presuppone necessariamente la medesimezza di quello colla divina natura.

Se non avessimo l' occhio che a questi luoghi, potremmo collocare il Rosmini fra i discepoli di esso Malebranche e degli altri illustri filosofi, che propugnano l' intuito immediato dell' ente ideale. Se non che, ivi pure trovasi una certa esitazione, un certo uso di temperamenti ambigui ed indefiniti, che dimostrano l' illustre Autore non esser ben certo della dottrina, che pronuncia. Imperocchè quando gli accade di dire, che le idee umane sono identiche alle divine, mitiga la sua frase colla clausula *quanto al fondo* [1]. Questa clausula altrove non gli basta, ed aggiunge altri correttivi, dicendo, che le idee « debbono » appartenere in qualche modo all' essere supremo, debbono » almeno nel loro fondo essere una pertinenza della natura di» vina [2]. » Vedete quante restrizioni e quanti palliativi! Le idee non sono già la natura divina, ma una semplice *appartenenza* di essa; nol sono pienamente, ma *nel loro fondo;* nol sono per ogni verso, ma solo *in qualche modo*. Nell' altro brano citato, si concede, *nulla vietare che l' essere ideale, la conoscibilità essenziale, in quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta, appellisi il Verbo di Dio*. Che fogge di parlare sono coteste? *Niente vieta;* si tratta adunque di un probabile giuridico, e non di un vero metafisico? *Che l' ente si appelli il Verbo;* la quistione riguarda dunque un nome, una metafora, e non la cosa stessa? *La conoscibilità essenziale;* che cosa vuol dire l' epiteto di essenziale? Ogni conoscibile non è essenziale, in quanto è conoscibile? *La conoscibilità essenziale congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta*. Forsechè la conoscibilità essenziale o non essenziale può essere separata dalla realtà assoluta? Forse può essergli accidentalmente congiunta? Forse una cosa può essere non essenzialmente identica ad un' altra? Come mai il Rosmini, che per ordinario è sì pre-

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p, 492.
[2] *Ibid.*, p. 535.

ciso, si avviluppa qui in tali locuzioni, che tolgono ogni precisione al suo dire? Come mai adopera di que' temperamenti equivoci, che annebbiano il pensiero, e ch' egli riprova, quando gli trova ne' suoi avversari [1]? Ma v' ha di più. In altri passi il suo linguaggio è ancor più incerto, fluttuante, e alieno da quella esattezza, che nelle altre materie è famigliare al nostro Autore. « Non si può dire con esattezza, che noi veggiamo Dio
» (l' essenza divina) nella vita presente; perocchè Dio non è
» solo l' essere ideale, ma è indisgiungibilmente reale-ideale.
» Ciò che noi veggiamo però è un' appartenenza di Dio, e com-
» pletandosi acquisterà la forma di Dio. Iddio cioè ci si mostra
» quaggiù solo in quanto è ente intelligibile puramente (ve-
» rità), e anche ciò in un grado limitato. Questa limitazione
» dell' essere da noi veduto, è al tutto soggettiva; cioè nasce
» dalla parte nostra, e non dalla parte dell' essere stesso, cioè
» di Dio [2]. » Non v' ha dubbio, che i limiti del nostro intuito siano subbiettivi, e che rispetto alla vastità dell' oggetto, che si contempla, siano grandi, anzi infiniti. Ma io chieggo, se qualunque siano i limiti, l' ente schietto, che noi veggiamo, è Iddio, o no? Chieggo in oltre, come si possa dire, che il lume mentale sia un' appartenenza di Dio, senza essere Iddio stesso? Iddio ha forse, come le cose create, delle appartenenze che si distinguano dalla sua essenza? E s' egli è assurdo il supporlo, quel lume, che il dottissimo Autore confessa essere increato, non è forse l' essenza stessa di Dio? Si può ammettere qualche cosa d' increato, fuori della divina essenza? « Perciò più propria-
» mente direbbesi, che l' *essere* in quanto è veduto da noi così
» limitatamente, può ammettere l' appellazione di lume creato,
» anzi che d' increato. Ma considerato solo in quella parte che
» noi veggiamo, e non nella limitazione sua, egli è oggettivo,
» increato, assoluto, veramente divino [3]. » Dunque un tal lume

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 77, not. 3, p. 210, 211, 433, not. 4 et al. passim.

[2] *Ibid.*, p. 503, 504.

[3] *Ibid.*, 505.

considerato nel suo elemento positivo è Iddio stesso. Ma esso « non mostra in sè alcuna determinazione, e... perciò egli è » come un cotale iniziamento dell' *essere completo;* giacchè l' » essere non si compie nella sua entità metafisica, se non me» diante le due forme insieme accoppiate della idealità e della » realità [1]. Che cosa vuol dire questo *iniziamento dell' essere completo*, il quale non è anco, se non *cotale*, cioè in un certo modo? È forse un inizio dell' iniziamento? E come mai l' ente, che è semplicissimo, può essere capace d' iniziamento, o di compimento? O come l' ideale in esso si può distinguere dal reale? Io capisco questa distinzione nel sistema dei panteisti tedeschi : non la comprendo in quello dell' illustre Autore. L' idealità divina è somma realtà, come la realtà divina è somma idealità. Senza che, quel lume, che il Rosmini confessa essere *oggettivo, increato, assoluto, veramente divino*, non è forse reale? E se non fosse reale potrebbe essere divino, od umano, o di altro genere? Questa separazione fra il reale e l' ideale conduce al nullismo o al panteismo ; a quello, come abbiam veduto, se il reale si sottordina all' ideale ; a questo, se si fa il contrario, come vedremo fra poco. « Io non vi nego mica, che le idee pe» culiari delle cose create, sieno in Dio da tutta l' eternità. Ma » dico, che le idee onde noi conosciamo le cose, quanto alle » determinazioni particolari, non sono quelle stesse onde co» nosce Iddio, e solo nel loro fondo comune costituito dall' ente » ideale, esse sono identiche a quelle, che stanno in Dio, con » questa immensa differenza però, che l' ente ideale comunica » a noi la sua luce in un grado infinitamente minore a quello » che ha in Dio, dove egli è Dio stesso, Verbo di Dio. E tut» tavia vi aggiungo, che le nostre idee sono eterne, e sono in » Dio [2]. » Dunque almeno l' ente ideale è Dio, poichè è *il fondo comune* fra le idee divine e le umane, ed è in virtù di esso, che *le idee nostre sono eterne, e sono in Dio*. Ma come conciliare

1 *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 503.
2 *Ibid.*, p. 613.

questa sentenza col tratto seguente dello stesso dialogo fra l' Autore e il suo Maurizio? « M. Ma dove ponete voi quest' idea » *dell' ente considerato come idoneo a produrre in voi quella mo-* » *dificazione?* in Dio, o fuori di Dio? A. Provato, che una cosa » è eterna, egli è anco provato che è in Dio, unica sede di » tutte le cose eterne. M. Le nostre idee dunque, sebben limi- » tate, sono in Dio. A. Sì, in Dio sono tutte le idee nostre, e » tutte le idee che avessero quelle centomila maniere d' intelli- » genze, di cui a voi piace di far popolati gli astri innumera- » bili del firmamento [1]. » A leggere queste parole, voi credereste che il nostro filosofo fosse diventato malebranchiano, poichè colloca tutte le idee umane in Dio. Disingannatevi, e udite : « Iddio adunque ha bensì le idee nostre, ma come nos- » tre, non come sue. Mi spiego. Iddio conosce tutto : dunque » conosce anche le nostre idee, e i nostri modi di conoscere; e » però ha l' idea delle nostre idee; e lo stesso dite delle idee » che aver dovrebbero i vostri abitatori della luna, e dell' altre » sfere. In questo senso le nostre idee sono eterne, e si trovano » in Dio anche nella parte loro soggettiva. E tuttavia noi non » le veggiamo già perchè sieno in Dio; ma sono in Dio, per- » chè egli ha voluto, che fossero in noi, e che in noi si gene- » rassero a quel modo che in noi si generano [2]. » Se questa è l' eternità, che si concede alle idee, si possono fare ugualmente eterni gli uomini, e le piante, e le bestie, e tutte le creature del mondo, senza scrupolo di coscienza. Imperocchè Iddio ha ab eterno l' idea di tutte le cose create o possibili a crearsi, fino alla menoma loro appartenenza; non perciò si potrebbe dire, senza grave improprietà di linguaggio, che le creature sono eterne, perchè eterno è il loro archetipo residente nella mente creatrice. Così, se le nostre idee sono cose, *che in noi si generano,* cioè vere creature, Iddio certo ha ab eterno l' idea di esse, ma esse non sono eterne più che le altre opere divine : l' eter-

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 617.
[2] *Ibid.*, p. 618.

nità appartiene all' idea divina delle idee umane, come dice benissimo l' Autore, ma non alle idee umane considerate in sè stesse. Ma allora, che divengono quelle magnifiche lodi date alle idee dal medesimo? Come si possono ancora chiamare necessarie, eterne, infinite, assolute, increate, immutabili? Come si può ancora difendere l' unità numerica dell' idea in tutte le menti umane, in tutte le intelligenze create?

Se questo è il valore, che l' illustre Rosmini dà alle nostre idee, non è più da maravigliare, ch' egli rigetti espressamente la dottrina del Malebranche, e di altri sommi uomini, sulla visione ideale. Parlando del Malebranche, egli così si esprime: « Quanto non sembra quest' uomo prossimo a cogliere quel » filo, che trae dall' intricatissimo labirinto delle idee! egli l' » ha in mano, e non se ne avvede. Invece di dire con san Tom- » maso, che quell' idea dell' ente è un lume creato, egli vuole, » che sia Dio stesso; indi l' errore. Fino a questo passo egli » era proceduto con una osservazione fina della umana natura, » con una logica accurata: qui il suo metodo l' abbandona, e » sull' ali dell' immaginazione franca l' immenso spazio, che » corre fra la creatura e il Creatore. Ma non avea detto egli » medesimo, che quell' idea dell' ente è un' idea *vaga?* Che è » l' idea dell' *ente indeterminato?* Che è *l' ente in genere*? Ora » l' idea di Dio non è vaga: questo ente è infinito bensì, ma » non *indeterminato*: finalmente egli non è *l' essere comune* » delle cose, molto meno l' essere *in genere*, ma è l' essere » primo, certo, compito, fuori di tutti i generi: questa dis- » tinzione fra l' essere universale astratto, e l' essere sussis- » tente, è una verità conservata nel deposito delle cristiane » tradizioni, che non si dovea ignorare da un tant' uomo nè » trascurare [1]. » Il Malebranche non ha mai negata questa distinzione, e questa non è la parte difettuosa della sua teorica. Ciò bensì, che si può imputare a lui e a' suoi precessori, si è di non aver distinto in modo preciso l' idea intuitiva dall' idea

1 *N. sag.*, tom. II, p. 478, 479.

riflessiva dell' Ente, e di aver bene spesso confusa l' una coll' altra. Da questo mancamento provenne, che spesso si travisarono i veri caratteri dell' Idea, come oggetto immediato dell' intuito, trasportando in essa le proprietà del concetto riflesso. Il quale essendo un debole riverbero del concetto intuitivo, ne riproduce, ma imperfettamente, le doti; onde l' *infinità* dell' Ente diventa *indeterminazione;* l' *universalità* si muta in *generalità;* la *concretezza* dà luogo all' *astrattezza;* e così via discorrendo. Non posso qui dilungarmi intorno a un tema vasto, nuovo e profondo, a cui ho in animo di consacrare un lavoro particolare. Mi ristringerò a dire, che il difetto della teorica della visione ideale, quale fu lasciata dal Malebranche, consiste nel non aver ben fatta questa distinzione; e che questo vizio nato dall' aver dismesso il rigore del processo ontologico, contribuì a screditare i risultati buoni e sodi della scienza per questa parte. Ma l' illustre Rosmini, al parer mio, si dilungò dal vero assai più, che il Malebranche, e quegli altri valentuomini, che lo precedettero; i quali ammisero pure l' intuito immediato dell' Ente reale, benchè lo confondessero colla riflessione; laddove il nostro filosofo lo tolse via del tutto, recando ad errore dei migliori antichi la verità più importante, che si trovi nei loro sistemi. « I Platonici generalmente corrono in » quella stessa confusione... fra l' idea dell' esser comune o » dell' esser in potenza, coll' idea dell' essere primo e attualis- » simo, e trasformano la ragione umana nella essenza divina [1]. » (Non già la ragione umana, ma la ragione obbiettiva dell' uomo, la quale è veramente la ragione divina). E in proposito del Ficino, del Thomassin, del Gerdil, che seguirono le orme di santo Agostino e di santo Anselmo : « Ciò che è sfuggito a tutti questi » autori si fu, per quanto mi sembra, la grande distinzione » fra *l' essere in potenza* (idea, essenza dell' essere) e *l' essere* » *in atto*.... mediante la quale distinzione s. Tommaso.... di- » mostra, che Iddio non è fra le cose note per sè stesse. Questi

1 *N. sag.*, t. II, p. 480.

» dicono : *L' essere non si può pensare privo dell' essere : dunque* » *l' essere esiste*. Qui c' è equivoco nella parola *essere*. Se per » essere intendete *essere ideale*, certo non potete pensarlo, » senza che sia, e che sia necessariamente ; ma non dovete con- » fondere l' *essere ideale* coll' *essere sussistente* [1]. » (Ma l' idealità dell' essere ideale, se non ci si manifesta come un nulla, non ci dee apparire come una cosa sussistente?) E parlando di san Bonaventura ; « Non è dubbio, che questo sommo uomo, » non dirò italiano, perchè del mondo, pone essere nell' uomo » innata l' idea dell' *essere attualissimo*;..... cioè più di me ; » perciocchè io pongo innata solo l' idea dell' *essere comune* e » perfettamente indeterminato [2]. » Di sant' Agostino poi, egli discorre in questi termini : « Questa maniera di dire (*vedere* » *le idee in Dio*) dee intendersi in sano modo, perocchè presa » alla lettera, come l' ha usata il Malebranche, io non saprei » approvarla. E se noi consideriamo attentamente, e raffron- » tiamo insieme i luoghi de' Padri, noi la veggiamo in varie » guise temperata. Consideriamo questo passo di s. Agostino, » cioè di quel Padre, che ha molto illustrata cotale dottrina, » e per così dire fatta sua, sebbene veramente ella gli discen- » desse da' Padri anteriori. Riprende sè stesso in un luogo delle » Ritrattazioni (L. I. c. VIII.) dell' aver detto, che l' apparare » che fanno gl' idioti non è che un ricordarsi le cognizioni di- » menticate, il che era placito di Platone : *Questo lo riprovo,* » dice. *Perocchè è più probabile, che gl' imperiti rispondano il* » *vero di alcune discipline, quando son bene interrogati, per* » *questo, che ad essi è presente, quanto può in essi capire, il* » *lume della ragione eterna, dove veggono questi immutabili veri;* » *non perchè gli avesser conosciuti altre volte, e se ne fosser di-* » *menticati, come n' è paruto a Platone ed altrettali*. Qui si fa » chiaro, che sebbene il santo dottore dica presente all' anima » intelligente il lume della verità eterna, cioè il lume di Dio,

1 *N. sag.*, tom. II, p. 480, not.
2 *Ibid.*, p. 119, not.

» come spiega in tanti luoghi, tuttavia vi pone la limitazione, » *quantum id capere possunt;* e in questa vita naturale non ca» pisce nell' uomo abbastanza di lume, da potersi questo lume » appellare col nome sostantivo *Dio* [1]. » Ma sant' Agostino non parla, che di una limitazione soggettiva, la quale ristringa quanto si voglia soggettivamente la cognizion dall' oggetto non può fare, che questo oggetto non sia quello che è, cioè una cosa sussistente, e la stessa essenza divina. Quando mai si è creduto, che l' oggetto della cognizione lasci di essere quello che è, perchè il soggetto conoscente imperfettamente l' apprende? A questo ragguaglio, non vi potrebbe essere disparità di gloria nei comprensori; anzi di niuno di essi si potrebbe dire, che vede Iddio, poichè tutti l' apprendono, *quantum capere possunt*, e niuno certo ne ha un' apprensiva perfetta, pari o simile a quella, che l' Ente assoluto ha di sè stesso. La quistione consiste nel sapere, se l' oggetto immediato dell' intuito razionale, per quanto sia imperfetto esso intuito, è Iddio, o una cosa distinta da Dio, è il Creatore, o una creatura; giacchè non v' ha mezzo tra questi due termini. Se non è Iddio, se è una cosa creata, contingente, finita, lo scetticismo e il nullismo sono inevitabili. Se è Dio, è cosa sussistente, è la stessa essenza divina, simplicissima, che non è capace di più o di meno, come quella, che nel medesimo tempo è una ed infinita. Ma l' uomo non ha quaggiù *abbastanza di lume, da potersi questo lume appellare col nome sostantivo Dio*. E perchè, di grazia? Il lume divino è forse come quello del sole, che si divide in raggi, consta di parti, ed è suscettivo di diversi gradi e di vari colori? Non è anzi la divina essenza? E questa non è una, semplicissima, inalterabile, indivisibile? Si può egli parlere delle varie dosi del lume ideale, come di quello di una lucerna? Nè io imputo già questo grossolano errore al dottissimo nostro filosofo; ma fo quest' avvertenza, per inferirne, ch' egli confonde ivi, come spesso, la cognizione o vogliam dire il lume

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 492, 493, not.

obbiettivo col subbiettivo, e attribuisce all' uno ciò che è proprio dell' altro. Il lume subbiettivo, se così si vuol chiamare, è l' intuito umano, finito di sua natura, e capace di una infinità di gradazioni; il lume obbiettivo è l' oggetto intuito, il quale è sempre identico a sè stesso, poiche è la divina essenza. Ora questo lume obbiettivo, qualunque sia la debole partecipazione, che ne ha l' intuito, non solo *si può appellare col nome sostantivo Dio*, ma si dee appellare in tal modo; perchè è in effetto Iddio stesso; e Iddio dee esser chiamato Dio, perchè dee essere riconosciuto come tale, se già non si stima lecito lo scambiare il concetto e il vocabolo del Creatore con quello della creatura. Santo Agostino adunque nel detto luogo, e in molti altri, che non allego, perchè si possono vedere raccolti presso il Thomassin, il Gerdil, e altri autori, intende il contrario di quello, che stima il Rosmini. Il quale cita pure in un altro luogo un passo del gran vescovo d' Ippona, che basterebbe a confermare il nostro sentimento: « Se quest' essere » (cioè l' ente ideale) « spiegando sè stesso più manifestamente innanzi alla » mente nostra, dall' interno di sè emettesse la sua propria at- » tività, e così si terminasse e compiesse, noi vedremmo allora » Dio: ma innanzi, che ciò avvenga, e non veggendo noi che » pur quell' essere così imperfettamente come lo veggiamo na- » turalmente, quell' attività prima, che cela a noi il suo ter- » mine; non possiamo dire altro, se non quanto disse mira- » bilmente s. Agostino, cioè, che in questa vita, *certa, quamvis* » *adhuc tenuissima forma cognitionis, attingimus Deum*[1]. » Ma se il conoscimento umano apprende (*attingit*) Dio, Iddio è dunque l' immediato oggetto dell' intuito. Ciò che diciamo di s. Agostino si può pure intendere del Ficino, difensore della medesima sentenza, e citato dal nostro, dove lodatolo, per aver detto, che *in virtù dell' essere si conoscono le altre cose, ma lui si conosce per sè stesso*, soggiugne; « In questa verità veduta ed » annunziata di passaggio dal Ficino, stà tutto il mio sistema,

1 *N. sag.*, tom. III, p. 113.

» che è volto a scuoprire, in che stia l' essenza della conosci-
» bilità delle cose, e a mostrare, che è posta nell' essere intel-
» ligibile o ideale. Ma il Ficino non isviluppò questo gran prin-
» cipio, e dedusse quello, che non si potea da lui logicamente
» dedurre, cioè che fosse propriamente Dio, non potendosi
» dedurre altro, se non che è un' appartenenza di Dio [1]. » Eccoci sempre agli equivoci. Che cosa vuol dire *non essere propriamente Dio?* Si può forse essere impropriamente Dio, senza essere una creatura, senza essere finito, creato, contingente, mutabile, temporario, relativo, e aver le altre doti opposte a quelle, che il Rosmini attribuisce all' ente ideale? E Iddio può aver delle appartenenze, che siano distinte realmente dalla sua essenza?

Nell' esame dei passi surriferiti il lettore avrà chiesto a sè stesso più di una volta, perchè l' illustre Rosmini siasi scostato dalla sentenza di tanti uomini valorosi, e abbia antiposto di gittarsi in quelle strette, che abbiamo veduto, piuttosto che ammettere buonamente l' intuito dell' Ente reale, secondo la dottrina di santo Agostino e del Malebranche? Se per combattere lo scetticismo, e piantar il vero sopra una salda base, egli riconosce l' obbiettività dell' ente ideale, e le proprietà assolute, che lo contraddistinguono, perchè affermare da un lato, che l' ente ideale è insussistente, e negar dall' altro, che sia Dio, quando queste due asserzioni si oppongono diametralmente alle altri parti della teorica, e sono così favorevoli agli scettici, così infeste allo scopo precipuo del religiosissimo autore? Il quale è troppo rispettivo e prudente, troppo dotato di pietà cattolica, e di senno italiano, da avere eletto un partito così singolare, senza gravi ragioni. Nè il metodo psicologico, per cui procede, sarebbe bastato ad indurvelo; imperocchè, se bene un tal metodo non possa condurre oltre l' ente astratto della riflessione, non obbliga però chi lo segue a rigettare un dogma superiore conservato nella tradizione della scienza. Il Rosmini

[1] *Il rinn. della filos. del Mam. esam.*, p. 504, 505, not.

non è di que' filosofi, che ripudiano le tradizioni religiose e scientifiche, delle quali anzi si mostra studiosissimo. Che se il psicologismo lo impedì di levarsi scientificamente sino all' intuito dell' Ente assoluto, egli non avrebbe certamente ripudiato il dogma ontologico tramandatogli dai nomi più riverendi della scienza cattolica, non avrebbe combattuta per questa parte l'autorità di uomini, ch' egli venera come maestri, se non vi fosse stato indotto da un sentimento, che lungi dal meritar biasimo, è degno di grandissima lode. Il qual sentimento è la paura del panteismo, che gli apparve, come un corollario inevitabile dell' antico sistema. Egli accenna questo suo timore in vari luoghi delle sue opere; e segnatamente là dove parlando del Bardili e dello Schelling, dice, che « il supporre... l' idea, che l'uomo ha » di Dio, essere adeguata, porta in conseguenza un panteismo » irreparabile[1]. » Veramente i difensori dell' intuito diretto non hanno mai preteso, che l' idea di Dio sia *adeguata* nel senso proprio di questa parola; ma egli è chiaro, che il Rosmini accenna solo con tal voce all' opinione di quelli, che considerano l' ente ideale come concreto e sussistente, e non come meramente iniziale ed astratto, a tenore della sua teorica. Ora il Rosmini ha egli ragione di considerare il panteismo, come conseguenza logica dell' intuito ideale, secondo l' intendimento dell' antica scienza? Rispondo 1° che il panteismo risulta necessariamente dalla dottrina dell' intuito diretto, se questo intuito si fonda sul psicologismo, come ha fatto l' illustre Autore, il quale perciò ha dato prova di molta sagacità a penetrare questa conseguenza, e di animo pio e virtuoso a fare ogni opera per evitarla, a costo di avvilupparsi negli equivochi, nelle oscurità e contraddizioni inevitabili, di cui abbiamo dato un piccolo saggio. 2° Che la dottrina dell' intuito diretto, fondata sull' ontologismo, e ridotta al senso preciso, che emerge dalla formola ideale, non che favorire o produrre il panteismo, lo spianta dalle radici, e somministra la sola arme, con cui questo sistema

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 292, not. 1.

funesto possa essere felicemente combattuto e conquiso. Proverò brevemente questi due punti, e con essi porrò fine a questa lunga nota.

Abbiamo veduto, che l' illustre Autore stabilì l' obbiettività dell' ente ideale, per precludere ogni adito allo scetticismo e al nullismo. Ma l' obbiettività porta seco di necessità la realtà e la sussistenza; e se l' obbiettività concerne l' assoluto, la realtà e sussistenza dee pur essere assoluta; tantochè il Rosmini, per essere coerente a sè stesso, avrebbe dovuto affermare, che l' ente ideale è reale, e si mostra come reale e sussistente allo spirito. Supponghiamo per un istante, che il nostro egregio Italiano abbia abbracciata questa opinione, e veggiamo quali siano le conseguenze che ne derivano. L' ente ideale del Rosmini non è già quello, che si affaccia all' intuito diretto, ma quello, che si contempla dalla riflessione. Questo ente si presenta al nostro spirito, come universalissimo, e comunissimo, e come tale conviene a tutte le cose, alle contingenti, come alle necessarie, alle creature, come al Creatore, senza nulla contenere in sè stesso, che determini la sua applicazione ad una cosa piuttosto, che ad un' altra. Lasciamo parlare l' illustre Autore. « L' essere in sè.... è solo iniziale; di che avviene ch' » egli sia d' una parte similitudine degli esseri reali finiti, dall' » altra similitudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi » predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole, » univocamente; poichè nascondendoci i suoi termini, egli » può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso » modo, in Dio o nelle creature [1]. » Ora se quest' ente, così considerato, è sussistente e reale, se è Dio, se è la stessa essenza divina, qual è l' illazione, che se ne dee tirare? Che questo ente è Dio e mondo nello stesso tempo; che tutte le creature sono termini o modificazioni di esso, come sostanza unica, ch' esso è Dio e mondo, benchè *non allo stesso modo*, perchè è Dio, come sostanza infinita, infinitamente terminata,

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 328, 329.

e mondo, come complesso di modificazioni finite, come sostanza terminante nei sentimenti e nelle sensazioni, cioè in modi limitati, la somma dei quali forma a nostro riguardo il concetto dell' universo. Questa dottrina è schiettamente panteistica; ma è una conseguenza rigorosa del presupposto, che abbiamo fatto.

« La *tavola rasa* è l' idea indeterminata dell' ente, che è in » noi dalla nascita. Quest' ente, che concepiamo essenzial» mente, non avendo alcuna determinazione, è come una ta» vola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o scritta » da carattere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno » e impressione, che in lei si faccia; il che vuol dire, che l' » idea dell' ente comune si determina ed applica egualmente » a qualunque oggetto, forma, o modo ci si presenti, me» diante i sensi esterni od interni. Adunque ciò che veggiamo » fin dal primo nostro essere, non sono caratteri; è un foglio » di carta bianco, ove nulla era scritto, e nulla quindi leggervi » potevamo: questo foglio bianco ha la sola suscettibilità » (potenza) di ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque » determinazione di esistenza particolare [1]. » Ora se il foglio bianco è l' ente sussistente e assoluto, i caratteri che vi sono scritti, cioè tutte le cose che concepiamo, come reali, non possono essere che modificazioni di quello, come sostanza unica.

» Noi quando veggiamo l' ente idealmente, non veggiamo » la sussistenza dell' ente (se non quella propria dell' ente » ideale): l' ente ideale adunque per noi non è che un pro» getto, un disegno di ente: e quando proviamo de' senti» menti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati però, » ne' quali quell' ente in disegno si realizza: ma non veggiamo » mai l' intera e assoluta realizzazione di esso ente, non veg» giamo eseguito pienamente il disegno che nell' ente ideale » contempliamo.... Gli enti finiti non sono che l' ente ideale » realizzato in un modo finito e limitato: Dio all' incontro è l'

[1] N. *sag.*, tom. II, p. 218.

» ente ideale realizzato pienissimamente. Nell' ente adunque » realizzato pienissimamente, è facile pensare che virtualmente » si comprendano le realizzazioni imperfette e limitate [1]. » « Percependo i singolari uomini, noi li abbiamo percepiti come » enti, li abbiamo considerati, come realizzazioni parziali dell' » ente ideale indefinito e universale; e però mediante questa » relazione comune, come aventi una natura comune : ab- » biamo in una parola percepito questa natura comune indi- » visa dalla sussistenza di ciascheduno [2]. » « L' essere da noi » intuìto per natura è *indeterminato*, che viene a dire privo » de' termini suoi; *universale*, in quanto che è atto a ricevere » tutti que' termini, che egli non ha; possibile o sia in potenza, » in quanto che non ha un atto terminato ed assoluto, ma solo » un principio di atto : in somma si raccolgono in questa sola » osservazione (che *ciò che noi veggiamo per natura, è la prima* » *attività, ma priva de' termini suoi, co' quali solo ella si na-* » *tura, e formasi una real sussistenza*) tutte quelle qualità, che » noi, nel corso di quest' opera abbiamo attribuite all' essere » in universale, fondamento della ragione e cognizione umana. » Se quest' essere spiegando sè stesso più manifestamente in- » nanzi alla mente nostra, dall' interno di sè emettesse la sua » propria attività, e così si terminasse e compiesse, noi ve- » dremmo allora Iddio [3]. » « L' *essere*, non veggendolo noi » compito ed assoluto, gli è l' essere *comunissimo*, cioè un » essere che può terminare in infinite cose, o essenziali a lui, » o anco non essenziali. Questi termini dell' essere da noi per- » cepiti, sono le cose reali. Il nostro sentimento, od una sua » modificazione che noi proviamo, è uno de' termini dell' es- » sere da noi intuìto naturalmente. Pel sentimento adunque » noi conosciamo le cose, o sia i termini dell' essere stesso. » Ma un medesimo sentimento viene e cessa, e riviene : quindi » l' essere, il più delle volte, può replicare lo stesso suo termine

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620, 621.
[2] *Ibid.*, p. 526.
[3] *N. sag.*, tom. III, p. 112, 113.

» un numero indefinito di volte. Quando noi abbiamo veduto
» l' essere terminato in un sentimento , noi abbiamo percepito
» (mediante il senso), un essere individuale , ed è ciò che chia-
» mammo *percezione individuale*. Ma quando noi consideriamo
» quel sentimento (termine dell' essere) unicamente come pos-
» sibile a rinnovellarsi un indefinito numero di volte, allora
» abbiamo l' *idea* o specie della cosa, e con essa conosciamo
» un dato termine, in cui può terminar l' essere, ma non co-
» nosciamo, ch' egli vi termini effettivamente : in questa *idea*
» noi abbiamo l' *essenza* (conoscibile) della cosa. L' essenza
» della cosa è ancora una cosa ideale; ell' è un' attuazione e
» determinazione dell' essere, ma non completa ancora, poi-
» chè l' *essenza* può terminare ella stessa ad uno e talora ad in-
» finiti individui : questi attuano e compiscono ad un tempo l'
» essenza e l' essere da noi cognito, e sono a noi dal solo sen-
» timento presentati, ove si parli di esseri reali, finiti e con-
» tingenti. Il termine ultimo dell' essere è la *sussistenza* : questa
» è l' atto compito dell' essere : l' essenza dunque e l' essere
» comunissimo non è che la cosa in potenza, l' *essere iniziale*
» delle cose. Quando noi avessimo un torso antico di pietra,
» e scavando sotterra, ov' egli già fu trovato, ritrovassimo una
» testa, due braccia, e due gambe; noi non avremmo che a
» confrontare queste parti col torso, e tosto le riconosceremmo
» per sue, se tali elle sono. Così avendo noi *l' essere iniziale* a noi
» per natura presente; ove sentiamo un sentimento, un' azione
» qualunque, riconosciamo questo per finimento e termine di
» quell' essere, che già avevamo naturalmente in noi conce-
» pito. E in questo raffrontamento e accorgimento consiste la
» natura del conoscere. L' idea dunque della cosa è la cosa
» stessa priva di quell' atto, che la fa sussistere : ma come,
» avendo il torso, si conoscono le mani ed i piedi, ove si tro-
» vano; così colle idee delle cose si conoscono le cose reali e
» sussistenti, quando si *sentono* in noi operare : si riconos-
» cono per esseri sussistenti, cioè per attuazioni di quell' es-
» sere, che già si conosce per natura. Quella cosa dunque,

» che prima si conosce in potenza (nella mente), si riconosce » poi in atto (fuor della mente) realmente sussistente in sè » stessa. E in questo doppio modo di essere che hanno le cose » stesse, nella mente e in sè, stà la prima origine del concetto » di similitudine..... .. L' idea onde noi conosciamo la cosa è » la *specie* stessa; perciocchè è l' essere determinato bensì, ma » non compitamente, non col suo termine ancora, il qual ter- » mine è la cosa medesima sussistente fuor della mente; e » quindi considerata da sè non è l' *individuo*, ma la *specie*, » in quanto che l' atto suo si può rinnovellare e ripetere in un » numero indefinito d' individui....... La prima questione : » *Come la mente colle idee possa conoscere gli esseri sussistenti*, » non ha più alcuna difficoltà, date e fermate queste due cose, » 1° che noi veggiamo naturalmente l' *essere*, 2° che l' essere, » che veggiamo, sia una cosa cogli esseri stessi, considerati » però in potenza, sicchè quegli esseri, in quanto sussistono, » non sieno altro che de' termini e finimenti di quell' essere » che già noi veggiamo. La seconda questione: *Come questi* » *termini e finimenti dell' essere, che veggiamo fuori di noi,* » *possano essere da noi conosciuti*, pure riceve grande luce, » considerando, che ciascuno di noi è un essere sussistente, un » di que' termini e finimenti dell' essere che veggiamo; e noi » siamo in noi per modo, che quelli che veggiam l' essere, » siamo pur quelli, che sentiamo noi stessi. Or noi come esseri » sussistenti sensitivi, siamo soggetti congiunti e comunicanti » con tutti gli altri esseri, sicchè gli esseri esercitano la loro » azione sopra di noi, modificando il nostro sentimento; e » quindi gli *effetti* prodotti in noi, sono appunto quelli, dai » quali noi altri esseri fuori di noi conosciamo [1]. » « L' *essere*, » che nella mente riluce, non si presenta come sostanza, cioè » come un' essere sussistente e perfettamente compito; e di ciò » nasce ch' egli sia *comunissimo*, come abbiamo mostrato. Ora » tutte le altre cose non sono conoscibili, se non per l' *essere*.

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 114-119.

» Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente è essen» zialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge e » percepisce nessun essere sussistente e singolare. In fatti non » v' ha alcun essere singolare, che sia conoscibile per sè stesso, » ma ciascuno ha bisogno di esser fatto conoscibile dalla sua » relazione coll' essere comunissimo. Se l' *essere*, che nelle » nostre menti risplende fosse compito co' suoi termini essen» ziali, egli sarebbe allora un singolare percepito essenzial» mente dall' intendimento nostro, perchè l' essere è di sua » natura conoscibile, anzi costituente la cognizione. Sebbene » adunque i nostri sentimenti sieno particolari, tuttavia la nostra » cognizione di essi non può esser che universale. E in vero, » il conoscere un sentimento non è se non percepirlo nella sua » possibilità, considerarlo come una essenza possibile ad at» tuarsi, rinnovellandosi in infiniti individui [1]. » Tutti questi luoghi, e molti altri simili, che sono forzato di ommettere, hanno una tendenza, e per così dire un volto, manifestamente panteistico. Infatti se l' animo nostro, la materia, il mondo, Iddio stesso, tutte le cose, che sussistono, sono l' ente ideale perfettamente o imperfettamente attuato e terminato, il panteismo è inevitabile, quando l' ente ideale si consideri, come dotato di realtà e di sussistenza. L' unico modo di cansare questo terribile conseguente si riduce 1° al negare, che l' ente ideale sia reale e sussistente; 2° al distinguerlo numericamente dagli enti sussistenti finiti, cioè dalle sostanze create. E tal è il partito abbracciato dall' illustre Autore. Secondo lui, l' ente ideale non è la realtà contingente, ma un semplice esemplare di essa: sussiste nella mente, e non fuori di essa. Le sostanze create non sono già i termini dell' ente ideale, ma bensì quelli di enti reali numericamente distinti, e solo rappresentati da esso. « Quell' attività che il sentimento ci presenta, non uscente dall' » interno dell' essere stesso, forma della intelligenza, ma ve» niente altronde, vedesi da quello essenzialmente separata e

[1] *N. sag.*, t. III, p. 147, 148, 149.

» distinta; e nulla di meno con lui si giudica, e si conosce da » lui dipendente; si conosce un termine di lui parziale, con» tingente, inconfusibile con lui stesso; un termine, di cui è » inesplicabile l' origine considerato in sè stesso, e che dalla » relazione però coll' *essere*, forma della ragione, riceve un » nuovo stato, una nuova luce, entra nella classe degli esseri, » si scorge in una parola fatto partecipe in un modo ineffabile » dell' essere. Di tutto ciò che ci presenta il sentimento, che è » quanto dire di tutta la materia della cognizione, si può adun» que dire, *che non è un' attività, che esca dall' essenza dell' es» sere, forma della cognizione, sicchè sia un termine essenziale » del medesimo; ma bensì è tale, che sebbene estranea all' essenza » dell' essere, forma della cognizione, tuttavia non è sussistente » nè si può concepire per tale, se non come termine dell' attività » dell' essere stesso*. Quindi necessariamente si riconosce quell' » essere, che è forma della cognizione, come fornito di una » duplice attività: cioè di una *essenziale*, colla quale costituisce » ed assolve sè stesso, il termine della quale è a noi incognito; » e di un altra, colla quale termina fuori di sè stesso in altri » esseri contingenti da lui distinti, i quali termini vengono » presentati alla nostra percezione dal sentimento [1]. » Così l' Autore intende di evitare il panteismo; onde ivi aggiunge in una postilla: « Con questo si mostra manifestamente, che » il panteismo è un assurdo [2]. » Ma l' ente ideale si distingue egli numericamente dall' Ente reale infinito, cioè da Dio? Dovrebbe distinguersene, se non sussiste fuori della mente nostra, se è un mero essere mentale, come abbiam veduto ripetersi tante volte dall' Autore. Ma non se ne distingue, poichè non è una modificazione della mente nostra, come l' Autore ci ha pure affermato in termini così positivi, poichè è unico numericamente per tutte le intelligenze, poichè è increato, necessario, eterno, infinito, immutabile, e dotato di tutte le per-

1 *N. sag.*, tom. III, p. 113, 114.
2 *Ibid.*, p. 113, not. 2.

fezioni divine. « La cosa.... che sola è conoscibile nella sua » sussistenza e individualità, per così dire, è l' *essere* solo; » perchè rispetto a sè egli è particolare e individuale ; mentre » egli, rispetto alle cose, che ci fa conoscere , è universale e » comune, perciocchè non v' ha alcuna di tutte le cose singo- » lari che per lui conosciamo, la quale lui esaurisca in sè » stessa..... Il solo *essere* dunque è ciò che può essere inteso » nella sua singolarità. E perchè l' essere in quanto splende » nelle menti nostre ed è in queste ricevuto, non è l' essere co' » suoi termini e finimenti, ma *l' essere iniziale;* perciò quest' » essere si può dire , in quanto è concepito da ciascun uomo il » *singolare intelletto* di ciascuno , ma più propriamente il *prin-* » *cipio intellettuale* [1]. » « *L' essere pensato in atto compiuto è* » *Dio*. Questa formola è vera ; se non che all' uomo è inintelli- » gibile, in quanto che egli non può pensare l' essere stesso » nel suo atto perfetto e compiuto [2]. » « Che cosa è, che dal » contenuto nell' *essere* in universale non si può dedurre? La » *sussistenza* di nessun essere limitato. Perciocchè l' essere in » universale non esige nessun essere limitato; e quindi nessun » essere limitato è necessario, ma solo contingente [3]. » Da questi luoghi e dagli altri sovrarrecati, si deduce, che l' ente ideale del Rosmini è numericamente identico all' Ente reale e assoluto, e se ne distingue solo mentalmente , in quanto è spogliato della sua sussistenza, e contemplato soltanto come iniziale; ma è numericamente distinto dalle cose sussistenti e create. Qui però io chieggo, come al parer del Rosmini, si conosca, mediante l' ente ideale, la sussistenza delle creature? Si conosce, mi dirà egli, mediante un confronto e un giudizio, col quale « diciamo » a noi stessi; la percezione è una realizzazzione dell' ideale » da me intuìto [4]. » Ma io chieggo di più , fatto questo giudizio, e affermata la sussistenza, la sostanzialità della cosa crea-

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 148, not.
[2] *Ibid.*, p. 157, 158.
[3] *Ibid.*, p. 319.
[4] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 500.

ta, qual sia l' oggetto da me conosciuto, su cui cade la mia affermazione, e che è dotato a mio riguardo di evidenza e di certezza? Questo elemento è forse la sussistenza della cosa, in quanto è numericamente distinta dall' ente ideale, o l' ente ideale medesimo? È l' ente ideale, perchè fuori di esso non vi ha elemento conoscibile; onde quando diciamo, che *una cosa esiste*, il solo oggetto presente allo spirito in questo giudizio, è l' ente ideale medesimo. « Imperocchè la *sussistenza*... delle » cose è esclusa dalla *conoscenza* propriamente detta; non ap- » partiene punto nè poco all' intelletto, considerato come re- » cettivo degli enti intelligibili, perchè dall' intelletto è essen- » zialmente escluso il reale, e non è che la sede dell' ideale [1].» Non dia qui impaccio quella voce *propriamente*, la quale è uno di quei palliativi, a cui è costretto di ricorrere l' illustre Autore, per coprire i vizi del suo sistema. Imperocchè il dire da un lato, che la *sussistenza* è affatto inescogitabile, sarebbe cosa troppo forte; giacchè questa voce, trovandosi nel vocabolario, dee pure avere il suo significato. D' altra parte, il predicarla per conoscibile rovinerebbe da capo a fondo il sistema dell' Autore, che afferma nulla essere conoscibile, fuori dell' ente ideale. « La materia della cognizione divisa dalla cognizione » stessa rimane incognita, e su di lei non può cadere ques- » tione di sua certezza, perchè la certezza è solamente un at- » tributo della cognizione. Ciò adunque, che s' identifica colla » forma della cognizione, è la materia della cognizione in » quanto è cognita; e questa cognizione succede appunto con » un atto, mediante il quale ella s' identifica colla forma, per- » chè lo spirito in tal fatto non fa che considerar quella materia » relativamente all' essere, e vederla nell' essere contenuta, » come una attuazione e termine del medesimo. Per tal modo, » prima che la materia sia cognita, ella è tale, di cui noi non » possiamo tener discorso; ma quando è già a noi cognita, » ella ha ricevuto coll' atto del nostro conoscimento una forma,

1 *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 500.

» un predicato che non avea prima, e in questo predicato » consiste la sua identificazione coll' essere; perocchè si pre- » dica di lei l' essere, e in questa predicazione stà l' atto, onde » noi la conosciamo [1]. » Ma possiamo noi conoscere, pensare, intendere in qualche modo l' elemento della materia, che è numericamente distinto dal suo predicato, cioè dall' ente ideale? No certamente, secondo l' illustre Autore. Dunque la sola sussistenza, conchiudo io, di cui noi abbiamo *propriamente* conoscenza, è quella di esso ente ideale; dunque la sola sostanza, che sia presente al nostro pensiero, quando affermiamo l' esistenza di una cosa, è questo medesimo essere. Ora se questo ente non sussiste, non v' ha nulla che sussista a rispetto nostro, e dobbiamo diventare scettici e nullisti. Se poi l' ente ideale sussiste, e se è Dio, ogni altra cosa dovrà aversi per un' appartenenza, o qualità, o modo di questa sussistenza unica, e il panteismo sarà la conseguenza necessaria di tutti i nostri discorsi.

La ragione adunque, per cui il nostro dotto e religioso filosofo ha creduto di dover rinunziare all' antica teorica della visione ideale, non può essere equivoca. Ma è egli vero, che questa teorica conduca a un risultato così enorme? Il quale certo sarebbe troppo più che non si richiede, per farla rigettare da ogni uomo assennato. Dovremo adunque ripudiare la dottrina degli antichi e dei nuovi Platonici, di sant' Agostino, di sant' Anselmo, di san Bonaventura, di Gersone, del Ficino, del Malebranche, del Thomassin, del Gerdil, per non essere panteisti? Il caso sarebbe veramente singolare, e se questi valentuomini potessero saperlo, avrebbero qualche cagione di meravigliarsene. E pure il panteismo conséguita necessariamente alla teorica rosminiana, come abbiamo testè veduto; e il solo mezzo, che si abbia di cansarlo, consiste nel mettere questa teorica in contraddizione seco stessa, e affermare nello stesso tempo, che l' ente ideale è obbiettivo e non sussiste fuori del

1 *N. sag.*, tom. III, p. 110.

soggetto, che è mentale e tuttavia non è una modificazione della mente, ecc.; sentenze che ci paiono assolutamente ripugnanti fra loro. Che vogliam dunque inferirne? Che la teorica della visione ideale è intrinsecamente panteistica, e che non si può purgarla da questo vizio, se non torcendola, avviluppandola, facendola combattere seco medesima, e violando i precetti della buona logica? Se ciò fosse vero, noi non esiteremmo per un solo istante a ripudiar le premesse in odio della conclusione, e per amore della logica stessa. Ma noi non siamo ridotti a tale; e se il lettore ha qualche propensione verso questa bella e grande dottrina, che riscosse l'omaggio dei più gran luminari della scienza, fino allo stesso Rosmini, che pur l'ammise in parte, si rassicuri. Non che favoreggiare il panteismo, questa dottrina è la sola, che possa con buon successo combatterlo ed espugnarlo. Ma acciò ella possa sortire l'effetto, bisogna prenderla qual è, qual dee essere, quale fu dai nostri antecessori abbozzata, e a noi rimane di compierla. Ora, per non travisarla, la prima cosa, che si ricerca, è di procedere col metodo opportuno. Il che non ha fatto l'illustre Rosmini; colpa, non sua, ma del secolo. Il Rosmini nato in una età, in cui il psicologismo predomina universalmente, ha creduto di poter con quest' arma sterminare gli errori, che regnano, e fra gli altri il sensismo, il razionalismo adulterino, lo scetticismo, e il panteismo, che infettano la filosofia. Ma l'impresa è impossibile, poichè questi errori, e tutta l'eterodossia moderna, sono parti legittimi del psicologismo. Il voler rimediare al male colla causa, che lo ha prodotto, è opera non riuscibile: l'omeopatia, se è buona in medicina, non è certo applicabile alle scienze speculative. Il Rosmini viziò dunque, senza volerlo, la teorica della visione ideale; e questa viziata, e infetta dal suo connubio col psicologismo, dee portare il necessario frutto di questo fallace metodo, cioè il panteismo sotto la propria forma, ovvero lo scetticismo, e il nullismo, che sono sostanzialmente un panteismo mascherato, come altrove avvertimmo. E che la cosa sia così, e il difetto della dottrina rosminiana provenga

dal psicologismo, l' ho già accennato, e mi è facile a provarlo in poche parole. Il psicologista, dovendo pigliar le mosse da un fatto suscettivo di analisi, da un fatto del senso intimo, della riflessione, della coscienza, non può alzarsi al di sopra dell' idea astratta dell' ente. La quale è di sua natura vaga, universale, incompleta, comunissima, applicabile a ogni realtà, e quindi a Dio, come alle creature. Una tale idea è per sè stessa subbiettiva, è una modificazione del proprio animo, e conseguentemente incapace di servir di base al vero obbiettivo e assoluto. Perciò, se il psicologista aderisce strettamente alle condizioni di tale idea, e non si scosta dalla semplice analisi, egli dee riuscire al nullismo, e al dubbio universale. Tuttavia ,siccome l' Ente concreto e assoluto è perpetuamente presente all' intuito, non può darsi, che il psicologista nel corso delle sue analisi, non abbia una cognizione confusa e come un sentore della obbiettività dell' Ente. Il che è tanto più agevole, se al dettato naturale della ragione si aggiunge quello delle tradizioni più rispettabili; come dee accadere al filosofo cristiano; e accadde segnatamente al Rosmini. Ora giunto a un tal segno, o il filosofo si risolve ad abbandonare il suo metodo, e a mettersi per la via dell' ontologismo, o continua ad essere psicologista, ma si adopera a stabilire l' obbiettività dell' ente, senza uscire dal preso cammino. Nel primo caso, egli non può fallire alla vera teorica : nel secondo, volendo associare al concetto dell' ente astratto la nota di obbiettività, è condotto logicamente a fare di quella sua astrazione una entità sussistente e reale. Ora l' ente astratto è unico, comunissimo, universalissimo, applicabile del pari a Dio e al mondo, al Creatore e alle creature. Dunque se l' ente astratto è reale, e sussistente fuori dello spirito, convien concludere, che v' ha una sostanza unica, Dio e mondo ad un tempo, di cui tutte le cose sono semplici modificazioni. Vuolsi egli evitare il panteismo? Non v' ha altro verso, che di separare l' obbiettività dalla sussistenza obbiettiva, e aprir l' adito a tutte quelle ripugnanze, che abbiamo veduto.

L' ontologista procedendo per l' opposto sentiero, riesce a un termine affatto diverso. Egli muove, non già dalla riflessione, dal sentimento, dalla coscienza, insomma da sè medesimo, ma dall' Ente stesso concreto e assoluto, che si rivela all' intuito. Egli non sale dall' ente astratto e riflesso all' Ente concreto e intuitivo, ma discende da questo a quello. Ma come mai può egli trasportarsi di volo in Dio, e contemplarlo nella sua entità assoluta, senza partire da sè medesimo? Un tal prodigio impossibile al pensiero umano abbandonato a sè stesso, è operato dalla parola. La parola religiosa gli rivela Iddio; e glielo rivela mettendo in atto la sua riflessione, e possibilitandolo ad afferrare col mezzo di un atto riflesso l' atto immediato dell' intuito, per cui lo spirito dell' uomo comunica direttamente coll' Ente assoluto. Così negli ordini naturali il verbo umano è mediatore fra lo spirito e Dio, come negli ordini sovrannaturali il Verbo increato è mediatore fra il genere umano e il celeste Padre. L' Ente assoluto contemplato nella sua concretezza, si mostra all' intuito, come creante; imperocchè l' intuito, che in un atto primo afferra l' Ente, in un atto secondo afferra sè stesso, come effetto dell' Ente, e in sè stesso, cioè nelle percezioni sensitive e obbiettive, che lo accompagnano, tutto il sensibile universo. Per tal modo lo spirito trova sè stesso in Dio, come causa creatrice, e il mondo in sè medesimo, come forza percipiente e conoscitrice; e il doppio ordine degli esistenti gli è rivelato dall' intuito della creazione, inseparabile da quello dell' Ente creatore. La riflessione ontologica rappresenta fedelmente questo processo primitivo e essenziale dell' intuito nella doppia nozione del necessario e del contingente, la quale contiene tutta la formola ideale. Imperocchè il necessario essendo la ragione del contingente, la nozione di quello dee precedere logicamente il concetto di questo, e produrlo; e l' idea, che lega insieme gli altri due concetti, e fa dal necessario rampollare il contingente, è quella della creazione. Ogni pensante ha presente allo spirito qualche cosa di contingente; ma non potrebbe pensare il contingente, se non pensasse la sua *ragione*, cioè il necessa-

rio; nè il necessario, cioè la ragione del contingente, può collegarsi col contingente stesso, se non per via di una *produzione assoluta e libera*, cioè della creazione. Tutto questo processo adunque si contiene nell' idea del contingente, la quale senza di esso è inesplicabile, e involge una manifesta ripugnanza. Per tal modo l' intuito ideale consultato dalla riflessione ontologica, per mezzo della parola religiosa, ci dà spiccate e distinte le tre idee fondamentali di tutto lo scibile, l' Ente, l' esistente, e la creazione, che è il nesso di entrambi. Ora l' Ente e l' esistente sono due concreti, e lo spirito nostro gli afferra nella loro concretezza, non già applicando loro l' idea astratta di ente, come vuole il Rosmini, ma con quella apprensione immediata, che la scuola scozzese chiama *percezione*. La nozione dell' ente astratto non viene che appresso, per opera della riflessione psicologica, che séguita all' ontologica. Ella risiede nell' animo, che ripiegandosi sull' intuito stesso, e afferrando questo atto nella sua union misteriosa coll' Ente assoluto e creante, trova in esso come un riverbero o una impronta di questo grande oggetto; giacchè il soggetto conoscente in virtù della cognizione riceve in sè medesimo una impressione e una modificazione dall' oggetto conosciuto. Questa modificazione fatta nell' intuito dalla cosa intuìta, è il concetto astratto dell' ente; cioè il concetto dell' ente possibile, dell' Ente come pensato e pensabile, spogliato della sua concretezza, e considerato nei termini del solo pensiero. Ma l' intuito apprendendo l' Ente per modo immediato, non apprende l' Ente in quiete, ma l' Ente in moto e creante; e quindi congiuntamente all' Ente percepisce l' esistenza, percepisce l' unione dei due termini, mediante l' anello intermedio della creazione. Perciò l' oggetto immediato dell' intuito non essendo l' Ente solo, ma l' Ente in relazione coll' esistente, mediante l' organismo della formola ideale, l' impressione, che l' intuito ne riceve, dee corrispondere del pari ai due concreti della formola, cioè all' Ente e all' esistente, e rendere imagine dell' uno e dell' altro. Insomma l' ente, come pensato e pensabile, dee corrispondere all' Ente e all' esistente, e rappresentarli en-

trambi : perciò la pensabilità dell' Ente e quella dell' esistente debbono riunirsi in un solo elemento, che nell' atto cogitativo sia comune ad amendue, e loro egualmente applicabile. Ora qual è questo elemento, se non l' ente astratto, possibile, comune del Rosmini, predicabile dell' Ente e dell' esistente, di Dio, e delle creature? Ecco adunque come il processo ontologico, dopo averci date le notizie concrete dell' Ente e dell' esistente, spiega il modo, con cui si forma nello spirito il concetto astratto dell' ente, base di ogni astrazione, e ce lo mostra dapprima, come l' impression subbiettiva fatta dalla sintesi obbiettiva dell' Ente e dell' esistente nell' unità psicologica dello spirito, mediante il primo atto intuitivo. Ma l' ontologismo qui non si arresta, e ci dà una dichiarazione ancor più adequata e profonda di questo fatto, che il psicologismo è costretto ad ammettere, come un fenomeno misterioso, inesplicabile, e primitivo [1]. Imperocchè si può chiedere, come mai una sola nozione, una nozione unica e semplicissima, qual si è quella dell' ente astratto, possibile, comune, generalissimo, possa convenir del pari a due cose così diverse, come sono il necessario e il contingente, l' infinito e il finito, il Creatore e la creatura? A prima fronte la cosa pare impossibile, non che improbabile, e si può dubitare di qualche inganno o illusione dello spirito; sembrando, che fra l' Ente e l' esistente, divisi da un infinito intervallo, non si debba trovar nulla di comune. L' ontologismo risolve questo dubbio, colla sintesi dell' atto creativo [2]. La qual sintesi, importando una relazione reale dell' Ente coll' esistente, ci conduce di necessità ad ammettere una similitudine fra questi due termini, a malgrado dell' immenso intervallo, che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell' idea eterna dell' Ente, sulla

[1] Il Rosmini ripete spesso, che l' intuito dell' ente ideale è un fatto primitivo e inesplicabile.

[2] Non posso qui che accennare un punto di scienza ampio, oscuro e difficilissimo, il quale per essere ben trattato vorrebbe da sè solo un libro, non che una nota. Ne parlerò a dilungo nella *scienza prima*, di cui parte importantissima è *la teorica dell' atto creativo*.

quale è esemplato l' esistente nell' atto stesso, in cui viene prodotto. Ora l' idea dell' ente possibile è questo archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe impossibile. L' ente possibile fa dunque parte dell' Intelligibile divino; e siccome l' Intelligibile divino ci è comunicato nell' intuito, mediante l' atto creativo, e forma l' intelligenza nostra, ne segue, che l' idea dell' ente astratto splendiente alla riflessione, è la stessa idea divina. La quale essendo esemplare nell' Ente, ed esemplata nell' esistente, essendo il nesso di amendue, e rendendo possibile il magisterio della creazione, dee perciò essere generale, comunissima, e applicabile a Dio, come alle creature. L' idea dell' ente astratto ci è dunque data dalla percezione dell' Ente concreto, che la contiene in sè, come la percezion di un miraglio porge quella degli oggetti, che vi si rappresentano; ci è eziandio somministrata dalla riflessione, mediante la quale il pensiero, ripiegandosi sovra sè stesso, la trova effettuata, e come incarnata nella propria forma. Lo spirito umano la riceve adunque in due modi; cioè, come esemplare divino, nell' intuito dell' Ente assoluto; e come copia esemplata sul divino modello, in virtù dell' atto creativo. Imperocchè lo spirito, come creatura discende da Dio a sè, e come pensiero risale da sè a Dio, e queste due operazioni sono simultanee, immanenti, e s' immedesimano, mediante l' azione creatrice. Dunque lo spirito, come creato e riflettente, trova in sè effigiata l' idea divina dell' ente possibile; come creato e intuente, contempla lo stesso tipo nell' Ente concreto, oggetto del suo intuito. Perciò l' idea dell' ente possibile è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo; è subbiettiva come esemplata nello spirito dalla creazione, e rivelataci dal pensiero riflesso, è obbiettiva come esemplare divino, insidente in Dio, e dall' intuito fatto palese. Dal che si vede, che il Rosmini ha ragione nell' ascrivere all' idea dell' ente possibile un elemento obbiettivo; ma egli erra, così nel negare l' elemento subbiettivo, che l' accompagna, come nel credere, che l' elemento obbiettivo possa stare, senza l' intuito immediato dell' Ente nella sua concretezza. Certo, se non avessimo questo in-

tuito, e se l' Ente assoluto contenente in sè l' idea dell' ente possibile non risplendesse direttamente allo spirito, la nozione di esso ente possibile non potrebbe aver luogo, o avrebbe un valore meramente subbiettivo.

Questa sintesi dell' obbiettivo e del subbiettivo nell' idea dell' ente astratto, mediante l' atto creativo, dà eziandio ragione delle convenienze, che corrono tra l' ente astratto e l' Ente concreto e assoluto. « Nell' idea dell' essere, » dice il Rosmini, « è compresa un' idea negativa dell' infinito, o come la chia» mavano gli antichi, *un infinito in potenza* [1]. » Ma che cos' è questa idea dell' infinito potenziale, se non il concetto della virtù creatrice inseparabile dall' Ente? Lo stesso Autore ripete spesso, come abbiamo veduto, che l' ente ideale è indeterminato, e dice, che noi vediamo « quell' attività che si chiama » essere nel suo principio, ma non ne' suoi termini, ne' quali » ella si compisce e si assolve [2]. » Queste e simili locuzioni ricorrono a ogni poco sotto la sua penna. Ora io non so quanto sia esatto il supporre, che la concretezza dell' essenza divina consista nell' aver de' termini, poichè essa esclude ogni termine, come infinita. I teologi delle scuole dicono, che le persone divine compiono e terminano la divina essenza, togliendo queste voci in senso analogico, per esprimere la sussistenza personale; ma qual è il senso, che si dà alla voce *termine* applicato all' essenza divina, razionalmente conosciuta, senza riferirlo alle persone? Quando poi si dice, che l' ente ideale è *indeterminato*, si giuoca d' equivoco; imperocchè o si vuol significare, che non è concreto, che è vago, indefinito, comune, applicabile a ogni cosa; ovvero, che non ha limiti, e che è infinito. In questo secondo caso, tanto è lungi che l' indeterminazione dell' ente escluda i caratteri delle Divinità, che anzi ne costituisce uno dei principali. L' ente astratto è infinito, perchè è un esemplare insidente nell' infinita essenza, dotata di virtù creatrice ed infi-

1 *N. sag.*, tom. III, p. 156.
2 *Ibid.*, p. 114.

nita. Nell' altro caso, l' ente astratto è veramente indeterminato, perchè esprime il contingente, che può essere effettuato o non essere, può esser fatto così e così, in virtù dell' azione creatrice, che è liberissima. Questa indeterminazione esprime adunque un altro carattere divino, cioè la perfettissima libertà dell' Ente creatore. Ma basti di ciò per ora. Credo, che questi pochi cenni siano sufficienti per mostrare, che l' ontologismo è il solo metodo atto ad evitare le difficoltà, le ambiguità, le contraddizioni, gli assurdi, in cui incorrono i psicologisti, e a metterci sulla via per avere una teorica ortodossa della visione ideale. Il compiere quest' assunto sarà materia di un' altro discorso.

8.

S. Bonaventura è uno degli anelli tradizionali, che congiungono nella storia della scienza la filosofia di santo Agostino con quella del Malebranche. Recherò i tratti principali della sua concisa, ma profonda teorica della visione ideale, esposta nell' Itinerario, scrittura di piccola mole, ma che Giovanni Gersone chiamava *opus immensum*, *cujus laus superior est ore mortalium* [1].

» Intellectum.... propositionum tunc intellectus noster dici-
» tur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas
» veras esse, et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in
» illa comprehensione. Scit enim quod veritas illa non potest
» aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommuta-
» bilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic
» incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per
» aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem,
» quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur
» in illa luce quæ illuminat omnem hominem venientem in
» hunc mundum, quæ est lux vera et Verbum in principio
» apud Deum. Intellectum autem illationis tunc veraciter per-

[1] S. Bonav. *Oper.* Moguntiæ, 1609, tom. VII, p. 125

» cipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex præmissis, quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut, si homo currit, homo movetur..... Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte æterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius æternæ artis repræsentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera religione (cap. 39), vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate. . . . . Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati: dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere [1]. » Segue quindi provando, che per le stesse cagioni, la mente nostra avendo nei giudizi morali per regola una legge, che è *superior mente nostra,* dee aver l' intuito della stessa legge divina. E già prima avea stabilito, che la mente umana non potrebbe ricordarsi, se non avesse « lucem incommutabilem sibi præsentem, in qua meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationes memoriæ apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi præsens et eum habens præsentem, quod eum actu capit et per potentiam capax ejus est, et particeps esse potest. » Donde avviene, che essa mente « retinet... scientiarum principia et dignitates, ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dummodo ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat [2]. »

« Nisi... cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri diffinitio alicuius specialis substantiæ. Nec ens per se

[1] *Itin. ment. in Deum*, cap. 3. — *Op.* Moguntiæ, 1609, tom. VII, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 129.

» cognsoci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus,
» quæ sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit co-
» gitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut
» perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut eus se-
» cundum quid, et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens
» totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per illud
» et ut ens per se, ut ens permixtum non enti, et ut ens pu-
» rum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius
» et ut ens prius, ut ens mutabile. et ut ens immutabile, ut
» ens simplex et ut ens compositum : cum privationes et de-
» fectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non
» venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum ali-
» cuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis pu-
» rissimi, actualissimi, completissimi et absoluti : quod est
» simpliciter ei æternum ens, in quo sunt rationes omnium in
» sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens
» defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem
» entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus præ-
» libatis [1]. »

» Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum
» extra nos et intra nos, verum etiam supra nos : extra nos
» per vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lu-
» men quod est signatum supra mentem nostram, quod est
» lumen veritatis æternæ, cum ipsa mens nostra immediate
» ab ipsa veritate formetur, qui exercitati sunt.... in tertio
» (modo) intrant... in sancta Sanctorum... per quæ intelligi-
» mus duos modos..... Primus modus primo et principaliter
» defigit aspectum in ipsum esse. dicens quod qui est, est pri-
» mum nomen Dei..... Unde dictum est Moysi : *Ego sum qui*
» *sum*..... Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad
» essentiæ unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse,
» et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non po-
» test cogitari non esse, quia ipsum est purissimum, non oc-

[1] S. Bonav., *Itin. ment. in Deum*, cap. 3. — *Op.*, tom. VII, p. 130.

» currit nisi in plena fuga non esse : sicut et nihil in plena » fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, » nec de eius conditionibus : sic e contra ipsum esse nihil habet » de non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem » rei, nec secundum æstimationem nostram. Cum autem non » esse privatio sit essendi non cadit in intellectum nisi per » esse : esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intel- » ligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, » aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi » per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse » nominat ipsum purum actum entis : esse igitur est quod » primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus » actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arcta- » tum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, » quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igi- » tur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est cæcitas » intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine » quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in » varias colorum differentias, lucem per quam videt cætera, » non videt, et si videt, non tamen advertit : sic oculus mentis » nostræ intentus in ista entia particularia et universalia, ip- » sum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et » per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, » quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem : ita se » habet oculus mentis nostræ ad manifestissima naturæ. Quia » assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, » cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil vi- » dere : non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis » nostræ illuminatio ; sicut quando videt oculus puram lucem, » videtur sibi nihil videre.

» Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret » tibi quòd ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum : ac » per hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum : quod » nec de nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, » si ipsum esse non est per se a se ? Occurret etiam tibi ut ca-

» rens omnino non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, » nunquam desinens, sed æternum. Occurret etiam tibi, ut » nullo modo in se habens nisi quod est ipsum esse, ac per hoc » ut cum nullo compositum sed simplicissimum. Occurret etiam » ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo » habet aliquid de non esse : ac per hoc ut summe actualissi» mum. Occurret ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut » perfectissimum. Occurret postremo ut nihil habens diversifi» cationis, ac per hoc ut summe unum.

» Esse igitur quod est esse purum, et esse simpliciter, et » esse absolutum, est esse primarium, æternum, simplicissi» mum, actualissimum, perfectissimum, et summe unum. Et » sunt hæc ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum » esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario » infert aliud. Nam quia simpliciter est esse, ideo simpliciter » primum : quia simpliciter primum, ideo non est ab alio fac» tum, nec a se ipso potuit, ergo æternum. Item quia primum » et æternum, ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, » quia primum æternum et simplicissimum, ideo nihil est in » eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum. » Quia primum, æternum, simplicissimum, actualissimum, » ideo perfectissimum. Tali omnino nihil deficit, nec aliqua » potest fieri additio. Quia primum, æternum, simplicissimum, » actualissimum, perfectissimum ; ideo summe unum..... Unde » si Deus nominat esse primarium, æternum, simplicissimum, » actualissimum, perfectissimum, impossibile est ipsum cogi» tari non esse, nec esse nisi unum solum...... Sed habes unde » subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum et » novissimum, est æternum et præsentissimum, est simplicis» simum et maximum, est actualissimum et immutabilissi» mum, est perfectissimum et immensum, est summe unum » et tamen omnimodum. Si hæc pura mente miraris, maiore » luce perfunderis, dum ulterius vides, quia ideo est novissi» mum, quia primum. Quia enim est primum, omnia opera» tur propter se ipsum : et ideo necesse est quod sit finis ulti-

» mus, initium et consummatio, alpha et omega. Ideo est » præsentissimum quia æternum. Quia enim æternum non fini- » tur ab alio, nec deficit a se ipso, nec decurrit ab uno in aliud, » ergo nec habet præteritum, nec futurum, sed esse præsens » tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim » simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia » virtus quanto plus est unita, tanto plus est infinita. Ideo » immutabilissimum quia actualissimum. Quia enim actualis- » simum est, ideo est actus purus. Et quod tale est, nihil novi » acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. » Ideo immensum quia perfectissimum. Quia enim perfectissi- » mum, ideo nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobi- » lius, nec dignius, ac per hoc nihil maius, et omne tale est » immensum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quia » enim summe unum, ideo est omnis multitudinis universale » principium. Ac per hoc ipsum est universalis omnium causa » efficiens, exemplans, et terminans, sicut causa essendi, ratio » intelligendi, et ordo vivendi. Est igitur omnimodum non si- » cut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum su- » perexcellentissima, et universalissima, et sufficientissima » causa. Cuius virtus quia summe unita in essentia, ideo summe » infinitissima et multiplicissima in efficacia.

» Rursus revertentes dicamus, quia igitur esse purissimum » et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et » novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. » Quia æternum et præsentissimum, ideo omnes durationes » ambit, et intrat, quasi simul existens earum centrum et cir- » cumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum » intra omnia, et totum extra omnia, ac per hoc est sphæra » intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia » nusquam. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo » stabile manens, moveri dat universa. Quia perfectissimum » et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra » omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra om- » nia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omni-

» modum, ideo est omnia in omnibus; quamvis omnia sint » multa et ipsum non sit nisi unum, et hoc quia per simpli- » cissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam » bonitatem, est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas, » et omnis communicabilitas : ac per hoc ex ipso, et per ipsum » et in ipso sunt omnia (Rom. XI). Et hoc quia omnipotens, » omnisciens, et omnimode bonum, quod perfecte videre est » esse beatum, sicut dictum est Moysi : Ego ostendam tibi » omne bonum (Exod. XXXIII) [1]. »

Avendo nominato Giovanni Gersone, come un grande ammiratore dell' Itinerario, aggiungerò un passo di questo illustre teologo, in cui molto si accosta alla dottrina del suo maestro. Così egli favella della luce intellettiva : « Intelligentia sim- » plex est vis animæ cognitiva, suscipiens immediate a Deo » naturalem quamdam lucem, in qua et per quam principia » prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis appre- » hensis. Principia hujusmodi nominantur aliquando dignita- » tes, aliquando communes animi conceptiones, aliquando » regulæ primæ incommutabiles et impossibiles aliter se ha- » bere.... Qualis vero sit illa lux naturalis, dici potest proba- » biliter, aut quod est aliqua dispositio connaturalis et con- » creta animæ, quam aliqui vocare videntur habitum princi- » piorum : vel probabilius, quod est ipsamet animæ existens » lux quædam intellectualis naturæ, derivata ab infinita luce » primæ intelligentiæ, quæ Deus est, de quo Joannes : *Erat* » *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc* » *mundum* [2]. » Parrebbe da questo luogo, che il Gersone considerasse l' intelligibile umano, come cosa distinta sostanzialmente dall' intelligibile divino; tuttavia poco appresso nega, allegando un testo di santo Agostino, che vi sia *medium aliquod inter animam rationalem et Deum*. Si può dunque credere, che al parer suo la luce intelligibile sia divina, per ciò che spetta

[1] S. Bonav., *Itin. ment. in Deum*, cap. 3, tom. VII, p. 132, 133.

[2] *De myst. theol. specul.*, part. 2, consid. 10. — *Opera*. Antverpiæ, 1706, tom. III, p. 371, 371.

al suo elemento positivo, benchè rispetto all' uomo si accozzi con un elemento subbiettivo e negativo procedente dall' intuito. Questa interpretazione si conferma da ciò che discorre della visione di Dio, dove distingue tre specie di visione, che chiama, la prima *facialis et intuitiva*, la seconda *specularis et abstractiva*, la terza *nubilaris et ænigmatica*. L' ultima tiene il mezzo fra le altre due, e viene paragonata all' *aurora*, laddove l' astrattiva e l' intuitiva si ragguagliano colla *luna* e col *sole*. Ora questa visione enigmatica non è altro che l' apprensione immediata dell' Intelligibile, come risulta da queste parole : « Visio » Dei nubilaris et ænigmatica naturaliter habetur modis velut » innumerabiliter variatis, sicut et visus carnis percipit diver» sissime lumen solis. Visio Dei nubilaris et ænigmatica con» comitatur quamlibet aliam cujuscumque rei visionem, sicut » colorum visioni comes est visio lucis, seu luminis, ita nihil » videre possumus, nisi per irradiationem divini luminis di» recte vel oblique, absolute vel confuse se monstrantis [1]. »

4.

I sensisti errano di gran lunga, quando affermano, che la realtà consiste nelle cose individue, e non nelle idee generali. Imperocchè le esistenze individuali traggono la realtà loro dall' Ente; il quale è l' idea generalissima e la fonte di ogni generalità. E l' Ente, il quale conferisce la realtà alle esistenze, per via della creazione, dee possederla per sè proprio in grado eminente; come suona lo stesso vocabolo, con cui si esprime questa dote. *Realtà* viene da *res*, cosa ; e *res* da *reri*, pensare, perchè in effetto l' elemento cogitativo è inseparabile dall' idea dell' Ente. *Res* è l' oggetto *ratum*, cioè pensato, il quale riunisce al sensibile l' intelligibile.

La distinzione del concreto dall' astratto, e dell' individuale dal generale, ha soltanto luogo nell' ordine delle cose contin-

1 *Tract. de oculo.* — *Opera.* Antverpiæ, 1706, tom. III, p. 486.

genti. Quindi è, che nel giro del Necessario, cioè in Dio, le proprietà opposte s' immedesimano insieme. Ciò si vede chiaramente nel concetto del tempo e dello spazio puro; concetto che è particolare e generale, concreto ed astratto nello stesso tempo. La medesimezza di questi vari attributi nell' ordine apodittico non potrebbe essere rappresentata con maggiore evidenza.

L' immedesimazione del generale e dell' individuale nella sfera dell' Ente concilia la dottrina di Aristotile con quella di Platone. Questi due filosofi si contraddicono, perchè non s' innalzano fino al concetto dell' Ente, che è il colmo della speculazione filosofica; nel quale solamente le loro sentenze si accordano insieme. Infatti le idee di Platone sono mere astrattezze, se non si concretizzano nell' idea dell' Ente; come gl' individui d' Aristotile sono meri sensibili per nessun modo pensabili, se non s' intellettualizzano nell' idea dell' Ente. L' Ente innalza gl' individui sensibili al grado di astrazioni pensabili, e le idee generali al grado di cose reali.

5.

S. Agostino nel suo libro *De magistro*, e in molti altri luoghi delle sue opere, che sarebbe troppo lungo il riferire, discorre mirabilmente di questo eloquio interiore dell' Idea, in cui fondiamo il primo giudizio e il primo fatto. « Toutes les réponses » de la raison sont éternelles et immuables » dice il Malebranche. « Elles ont toujours été dites, ou plutôt elles se disent » toujours sans aucune succession de temps, et quoiqu'il nous » faille quelques moments pour les entendre, il ne lui en faut » point pour les faire, parce qu'effectivement elles ne sont » point faites. Elles sont éternelles, immuables, nécessaires [1]. » E altrove : « Les philosophes même les moins éclairés demeu-

[1] Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 4, tom. I, p. 116.

» rent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raison*
» qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi il le définissent
» *animal RATIONIS particeps :* car il n'y a personne qui ne
» sache du moins confusément, que la différence essentielle de
» l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la Raison
» universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est
» celui qui renferme cette Raison, et qu'on se mette fort peu
» en peine de le découvrir. Je vois par exemple, que 2 fois 2
» font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien; et je suis
» certain qu'il n'y a point d'hommes au monde qui ne le puisse
» voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans
» l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans
» le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison univer-
» selle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si
» la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux
» Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi as-
» suré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités
» que je vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous
» rentrons dans nous mêmes, est une Raison universelle.....
» ...... Je suis certain que les idées des choses sont immuables,
» et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il
» est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or,
» je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire; je puis
» n'être point ou n'être pas tel que je suis : il peut y avoir des
» esprits qui ne me ressemblent pas, et cependant je suis cer-
» tain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et
» des lois différentes de celles que je vois : car tout esprit voit
» nécessairement que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son
» ami à son chien. Il faut donc conclure que la Raison que tous les
» esprits consultent, est une Raison immuable et nécessaire. —
» De plus, il est évident que cette même raison est infinie. L'es-
» prit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y
» avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pen-
» tagones intelligibles, et d'autres semblables figures.........
» ..... Il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut

» douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable.....
» ......Enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette souve-
» raine raison, quoiqu'il ne le comprenne pas. En un mot, il
» faut bien que la Raison que l'homme consulte soit infinie,
» puisqu'on ne la peut épuiser, et qu'elle a toujours quelque
» chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge. —
» Mais s'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hommes
» participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il
» est vrai qu'elle est immuable et nécessaire : il est certain
» qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même; car il n'y
» a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une
» raison universelle et infinie. Toutes les créatures sont des
» êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point
» créée. Toutes les créatures ne sont point infinies : la raison
» infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous
» consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est
» encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en
» un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne
» peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens :
» il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte
» que lui-même, il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc
» pas distinguée de lui-même, elle lui est donc coéternelle et
» consubstantielle..... Nous voyons donc la règle, l'ordre, la
» raison de Dieu : car quelle autre sagesse que celle de Dieu
» pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire
» que Dieu est obligé de la suivre? [1]. »

A santo Agostino e al Malebranche consuona il Leibniz nelle parole seguenti : « Præclarus est locus Aristotelis.... esse ali-
» quid in nobis agens ratione præstantius, imo divinum.....
» Aristoteles autem vereor ne hic in animo habuerit senten-
» tiam perniciosam, cuius sese alibi suspectum reddidit : de
» intellectu agente universali, qui solus et in omnibus homi-

[1] Malebranche, *Rech. de la vér. Éclaircissem. sur le liv.* 3, *éclairciss.* 10. — Tom. IV, p. 203-208.

» nibus idem, post mortem supersit, quam sententiam reno-
» varunt Averroistæ. Sed omisso hoc pessimo additamento,
» ipsa sententia per se pulcherrima est, et rationi ac Scripturæ
» conformis. Deus est enim lumen illud, quod illuminat om-
» nem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas quæ
» intus nobis loquitur, cum æternæ certitudinis theoremata
» intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. Au-
» gustinus [1]. »

6.

La confusione dell' *essere* coll' *esistere* è cagione di molte ambiguità e difficoltà in filosofia.

Molti filosofi, verbigrazia, dicono, che il tempo e lo spazio puri non *esistono;* e hanno ragione; perchè queste due cose non sono esistenze, ma semplici relazioni dell' essere coll' esistenza. Ma lo spazio e il tempo *sono,* e non si può negare senz' assurdo. Si parla dell' *esistenza di Dio*. Questa frase presa a rigore è panteistica, o non ha senso. Infatti, che vuol dire l' esistenza dell' Ente, giacchè l' Ente, per ciò appunto che *è*, non *esiste?* Se poi sotto il nome di *esistenza* s' intende la pienezza dell' essere, e la somma realtà, la frase *esistenza di Dio* torna a dire *essenza dell' Ente,* come fu notato dal Vico.

7.

Ecco un passo del Vico, che fa a questo proposito: « *Esistere*
» non altro suona che *esserci, esser sorto*, *star sovra;* come po-
» trei pruovarlo per mille luoghi di latini scrittori. Ciò che è
» sorto, da alcun' altra cosa è sorto; onde l' esser sorto non è
» proprietà de' principii. E per l' istessa cagione non lo è lo star
» sovra; perchè il sovrastare dice, altra cosa star sotto; e i prin-
» cipii non dicono altra cosa più in là di sè stessi. Per contra-
» rio, l' essere è proprietà de' principii, perchè l' essere non

1 Leibniz, *Op omn., ed. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 264.

» può nascer dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della » bassa latinità dissero ciò che stà sotto *sostanza*, nella quale » noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione » che la sostanza tien ragion di essenza, gli attributi tengono » quella dell' esistenza... E qui non posso non notare, che con » impropri vocaboli Renato parla, ove medita : *Io penso,* » *dunque sono*. Avrebbe dovuto dire: *Io penso, dunque esisto:* » e presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia » origine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua » esistenza vuol pervenire all' essenza, così: *Io penso, dunque* » *ci sono;* quel *ci* gli avrebbe destato immediatamente questa » idea : *Dunque vi ha cosa che mi sostiene, che è la sostanza ; la* » *sostanza porta seco l' idea di sostenere, non di essere soste-* » *nuta ; dunque è da sè; dunque è eterna ed infinita; dunque la* » *mia essenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero*. Tanto impor- » tano i parlari de' quali sieno stati autori i sapienti uomini, » che ci fan risparmiare lunghe serie di raziocini. E per queste » istesse ragioni egli è da notarsi ancora, che quando dall' esis- » tenza sua vuole inferire l' esistenza di Dio, impropriamente » esplica la sua pietà; perchè da ciò che io esisto, Dio non » esiste, ma è: e per li nostri ragionati principii di metafisica » l' esistenza mia si trova falsa, quando si è pervenuto da » quella a Dio; perchè ella non è in Dio, a ragione che l' esis- » tenza della create cose è essenza in Dio. Iddio non ci è, ma » è; perchè sostiene, mantiene, contiene tutto ; da lui tutto » esce, in lui tutto ritorna[1]. » Qual è l' ontologista, che potrebbe parlar più chiaro del nostro gran Vico?

8.

« Il est pour le moins aussi certain que Dieu qui est cet être » si parfait *est* ou *existe,* qu'aucune démonstration de géométrie » le saurait être[2]. »

[1] Vico, *Op. lat.*, tom. I, p. 106, 107.

[2] Descartes, *Disc. de la méth.* — *OEuv.*, tom. I, p. 163.

« Il faut... tenir pour constant que cette proposition je *suis*,
» j'*existe* est nécessairement vraie [1]. »

« Je *suis*, j'*existe*, cela est certain [2]. »

« Je connais que j'*existe* et je cherche quel je *suis* moi que
» je connais *être* [3]. »

« Il est certain que je *suis* et que j'*existe*, quand même je dor-
» mirais toujours [4]. »

« Si je juge que la cire *est* ou *existe* de ce que je la vois,
» certes il suit bien plus évidemment que je *suis* ou que j'*existe*
» moi-même [5]. »

« Lorsque quelqu'un dit *je pense donc je* suis *ou j*'existe,
» il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la
» force de quelque syllogisme.... S'il la déduisait d'un syllo-
» gisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout*
» *ce qui pense* est *ou* existe [6]. »

« En ne pouvant douter de soi-même...... j'ai pris l'*être* ou
» l'*existence* de cette pensée pour le premier principe [7]. »

Quest' uso frequente del Descartes di accoppiare i vocaboli di *essere* e di *esistere*, come sinonimi, mostra, 1° ch' egli scientificamente confondeva insieme i due concetti; 2° che riflessivamente aveva una confusa notizia della lor discrepanza; il che non dee far meraviglia, giacchè tal divario appartiene all' intuito primitivo e fondamentale della mente umana, e pel comune dei pensanti non riverbera distintamente nella riflessione.

9.

Dico *esistenze* in vece di *esistenza*, *esistente*, *esistenti*, parendomi la prima espressione più appropriata al concetto, di cui si

[1] Descartes, Médit. 2. — *OEuv.*, tom. I, p. 248.
[2] *Ibid.*, p. 251.
[3] *Ibid.*, p. 252.
[4] *Ibid.*, p. 254.
[5] *Ibid.*, p. 261.
[6] Descartes, *Rép. aux second. object.* — *OEuv.*, tom I, p. 426, 427.
[7] Idem, *Les princ. de la phil.* — *OEuv.*, tom. III, p. 19.

tratta. Infatti la seconda e la terza voce non indicano la moltiplicità propria del creato opposta all' unità dell' Ente ; la terza e la quarta paiono dare a ciò che esiste, una sussistenza assoluta e da sè, che non gli compete. Dicendo *esistenze*, si accenna meglio così la condizione relativa e contingente, come la pluralità del creato. Non ricuso per altro di valermi della altre voci, fuori della precisione rigorosa della formola.

10.

Le tre nozioni del necessario, del possibile, e dell' esistente sono il perno della metafisica, e ci si rappresentano, come tre aspetti o dipendenze di una sola idea primitiva e assoluta, cioè dell' idea dell' Ente.

Il necessario, il possibile, e l' esistente esprimono le relazioni dell' Ente. Il necessario esprime le relazioni dell' Ente verso di sè : il possibile, le relazioni del necessario verso l' esistente : l' esistente, le relazioni del possibile verso il necessario. Quindi è che il necessario rappresenta direttamente e immediatamente l' Ente : il possibile e l' esistente lo esprimono solo per modo indiretto, e mediato. Il necessario può essere pensato solo : il possibile e l' esistente non sono pensabili, senza il necessario.

Tre grandi oggetti, tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette ; al necessario, cioè all' Ente assoluto e immediato, Dio ; al possibile, la quantità continua, cioè il tempo e lo spazio puri ; all' esistente, la quantità discreta, cioè l' universo con quanto esso contiene. Onde tre grandi scienze componenti la somma enciclopedica ; la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio, e del contingente fatto a sua imagine, cioè dell' animo umano ; la matematica, scienza del possibile ; e la fisica, scienza dell' esistente.

Il tempo e lo spazio puri, la cui natura ha disperato i più gran metafisici, non sono intelligibili, se non come un anello

e un passaggio fra Dio e il mondo, come il possibile è un anello fra l' Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente.

Il Leibniz ha avvertita questa gran verità, che ogni idea assoluta esprime una relazione dell' Ente. Ne' suoi Nuovi saggi così egli parla : « L'idée de l'absolu est en nous intérieurement » comme celle de l'Être. Ces absolus ne sont autre chose que » les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins » la source des idées, que Dieu est lui-même le principe des » êtres. L'idée de l'absolu par rapport à l'espace n'est autre que » celle de l'immensité de Dieu, et ainsi des autres [1]. »

Si può chiedere, se il principio : *il contingente presuppone il necessario,* sia identico all' assioma : *ciò che incomincia ha una causa.* A prima vista non pare; potendosi pensare a una cosa contingente, che già esiste, senza fare avvertenza al suo principio. Ma allora qual è il legame del contingente col necessario? Forse la ragione, in quanto il necessario e non il contingente ha in sè stesso la ragione della realtà sua? Ottimamente; ma io chieggo di nuovo, se ragione è lo stesso che causa o no? Se non è, che cosa sarà dunque? Forse il contenente, come vuole il Krause? Ma questa asserzione è materiale, assurda, e mi par poco degna di un metafisico di polso.

La vera soluzione è questa. La ragione di una cosa è sostanzialmente la causa di un effetto, ma considerata sotto un aspetto diverso, in ordine al tempo. Si chiama ragione la causa di un effetto, che non comincia, ma continua ad esistere; e si chiama causa la ragione di una cosa, che comincia ad aver l' esistenza. Nell' un caso e nell' altro l' effetto riceve l' esistenza, cioè è creato dalla causa, con questo solo divario, che la creazione si comincia o si rinnovella. Il concetto del contingente e delle sue attinenze col necessario importa adunque l' intuito di una continua creazione. Si noti però, che bene spesso i metafisici confondono il principio della ragion sufficiente col princi-

1 Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. 2, chap. 17. — *OEuv. phil., éd. Raspe*, p. 116.

pio teleologico, che presupponendo l' intelligenza nella causa efficiente, esprime la necessità della causa finale.

Per maggior chiarezza del nostro discorso, ecco la genesi dei vari principii :

1° L' Ente è. Principio dell' unità primitiva.

2° L' esistenza dipende dall' Ente. Principio della dualità primitiva.

Il secondo principio si suddivide.

A. L' esistenza è dall' Ente. Principio della Causa prima.

B. L' esistenza è nell' Ente. Principio della Sostanza prima.

Il principio A si sottodivide pure in

a. L' esistenza, che incomincia, è dall' Ente. Principio della creazione.

b. L' esistenza, che continua, è dall' Ente. Principio della ragion sufficiente.

c. L' esistenza, che comincia e che continua, è all' Ente, cioè ordinata ad un fine, che è nell' Ente stesso. Principio della finalità, o sia della Causa finale.

Tutti questi principii si riducono a quello di creazione, che costituisce la formola ideale.

11.

V' ha un dualismo primitivo nella realtà delle cose, come ve ne ha uno nella idealità, cioè nella conoscenza. In quella l' Ente produce e sostenta le esistenze, come Sostanza e Causa prima; in questa l' Intelligibile illustra i sensibili, e li rende atti ad essere conosciuti, come Intelletto e Mente prima. Amendue queste dualità si riducono ad una sola, in quanto l' Ente è altresì l' Intelligibile, e le esistenze sono i sensibili. E l' Intelligibile rischiara appunto i sensibili, perchè li produce, come l' Ente, e i sensibili sono illustrati dall' Intelligibile, perchè ne derivano, come esistenze.

Questa dualità è misteriosa, ed è l' origine di tutti i misteri. Nullameno l' uno de' suoi membri corrisponde all' altro così a

capello, che si provano e si rischiarano vicendevolmente, nè l' uno si può impugnare, se non si nega eziandio l' altra. Come mai l' Ente produce le esistenze? Ecco un gran mistero ontologico. Ma come mai l' Intelligibile illustra i sensibili? L' arcano psicologico non è certo minore. E considerando acutamente si vede, che l' Intelligibile illustra appunto i sensibili, perchè li produce, e che le esistenze sono prodotte dall' Ente, perchè ne vengono illustrate.

La conoscibilità dei sensibili, mediante l' Intelligibile, non è già una cosa, che, propriamente parlando, passi nei sensibili, e in essi risegga. Essa è inseparabile dall' Intelligibile, e i sensibili ne partecipano, in quanto sono intesi in quello, come i corpi sono veduti dentro la luce. D' altra parte, le esistenze non ricevono una realtà, che sia indipendente dall' Ente; ond' esse, benchè distinte sostanzialmente dall' Ente, sono nell' Ente, anzichè l' Ente sia in loro. Dunque la partecipazione, che i sensibili fanno dell' Intelligibile, e le esistenze dell' Ente, è tale, che l' intelligibilità non esce dell' Intelligibile, come l' entità assoluta non esce dell' Ente.

Ma che cos' è questa intelligibilità dell' Ente, se non la sua attività? Dunque nello stesso modo che l' intelletto e la volontà umana sono una facoltà sostanzialmente unica, (come dichiareremo altrove), così l' Intelligibile e l' Ente si unificano in una attività, che si chiama propriamente Essere, rispetto al termine, da cui procede, e Intelligibile, rispetto al termine, a cui arriva.

Per l' Intelligibile, le menti create comprendono tutte le cose, come per l' Ente, tutte le creature sono. Se per l' Intelligibile s' intende il Verbo (aggiuntovi però l' elemento sovrintelligibile della sussistenza personale), il dettato divino, che Iddio fa pel Verbo tutte le cose [1] verrebbe a significare, che l' Ente produce le esistenze, illustrandole, e che l' intelligibilità di esse s' immedesima colla loro produzione.

[1] Ioh., I, 3.

12.

Il Malebranche avvertì espressamente essere assurdo l' assunto di chi vuole dimostrare l' esistenza dei corpi. « *Ariste.* » Il me semble que la prudence m'oblige à suspendre mon ju- » gement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en don- » ner une démonstration exacte. — *Théodore*. Une démonstra- » tion exacte! C'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue, que » je n'en ai point. Il me semble au contraire que j'ai une *dé-* » *monstration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstra- » tion. Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves » certaines et capables de dissiper votre doute..... La notion » de l'être infiniment parfait ne renferme point de rapport » nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui- » même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire » de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est » pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or on » ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité, qu'on » ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son prin- » cipe; qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessaire- » ment renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est » pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps. En » effet l'existence des corps est arbitraire. S'il y en a, c'est que » Dieu a bien voulu en créer..... Mais la volonté de créer des » corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion » de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement » à lui-même...... — *Ariste*. Je comprends bien, Théodore, » qu'on ne peut déduire démonstrativement l'existence des » corps de la notion de l'Être infiniment parfait, et qui se » suffit à lui-même. Car les volontés de Dieu qui ont rapport » au monde ne sont point renfermées dans la notion que nous » avons de lui. Or n'y ayant que ces volontés qui puissent » donner l'être aux créatures, il est clair qu'on ne peut dé- » montrer qu'il y a des corps. Car on ne peut démontrer que

» les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur prin-
» cipe [1]. »

13.

Alcuni critici hanno creduto, che il Descartes avesse due dottrine; l' una pubblica, che è la professata espressamente ne' suoi scritti; l' altra secreta e come dire acroamatica, la quale sarebbe stata il mero panteismo, che per buon rispetto di prudenza egli non avrebbe osato pubblicare, contentandosi di gittarne i semi nella prima, e velandone le conseguenze, ma di cui lo Spinoza sarebbe stato poscia divulgatore. Questa sentenza fu difesa ingegnosamente, fra gli altri, da Giovanni Regio, valente medico in due sue opere; nella più recente delle quali [2] egli mostra le convenienze, che corrono tra alcuni dogmi del Descartes e quelli dello Spinoza; e tocca alcune circostanze, che non onorano gran fatto l' indole morale del primo di questi autori [3]. Ma io confesso, che non posso concorrere in questa sentenza; nè so credere Cartesio, non dico moralmente, ma intellettualmente capace di concepire un sistema, qual si è lo Spinozismo, che per quanto sia assurdo, mostra nel suo inventore una profondità e una forza d' ingegno non ordinaria. Cartesio, sommo matematico, mediocre fisico, inetto filosofo, e uomo ambiziosissimo, avrebbe osato per amore di celebrità professare il panteismo dell' Etica (purchè senza rischio; giacchè non pare che egli aspirasse a nessun genere di martirio); ma non avrebbe mai saputo immaginarlo. V' ha certo una stretta connessione fra il Cartesianismo e lo Spinozismo; e oltre alle attinenze indicate dal Regio, quella che io specifico nel testo, mi pare fondamentale; ma non è questa la prima volta, che un filosofo abbia messi fuori dei principii e delle

[1] *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 6, tom. I, p. 210-214.
[2] *Cartesius verus Spinozismi architectus, sive uberior assertio et vindicatio tractatus, cui titulus :* Cartesius Spinozæ prælucens, etc. Franequeræ, 1719.
[3] *Ibid.*, Præf..

dottrine, senza conoscerne il valore, e senza penetrare le conseguenze chiuse nel loro seno.

L'opinione del Regio, fu, vivente ancora il Descartes, espressa sur un cartello (*placard*), stampato nei Paesi bassi, l' anno 1647, che esso Descartes pare attribuire al suo fiero e implacabile nemico Gisberto Voet [1]. In questo cartello si stabiliva, come dottrina filosoficamente probabile, che il pensiero e l' estensione sono due attributi di una sola sostanza [2]. Si dee ammirare l' accorgimento di questo scrittore, qualunque siasi, che seppe avvisare i germi panteistici rinchiusi nel Cartesianismo, come prima apparve questo sistema. Nel resto, si trovano anche nelle prime opere di Cartesio alcuni tratti, che contengono o possono almeno suggerire l' idea dello Spinozismo. Così, verbigrazia, nei Principii, tradotti in francese dal Picot nello stesso anno 1647, ma già stampati latinamente nel 1644, l' autore così si esprime: « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seule» ment une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin » que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de » l'obscurité touchant l'explication de ce mot, *n'avoir besoin* » *que de soi-même;* car à proprement parler, il n'y a que Dieu » qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister » un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puis» sance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le » nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et » des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de » ce mot que nous concevions distinctement, laquelle con» vienne en même sens à lui et à elles; mais parce qu'entre les » choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne » peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons » d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de » Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des » qualités ou des attributs de ces substances [3]. » Vedi pure

[1] *OEuv.*, tom. X, p. 103.
[2] *Ibid.*, p. 73, 74.
[3] *Princ. de la phil.*, part. 1. — *OEuv.*, tom. III, p. 95.

quello, che ivi si discorre sugli attributi, sui modi, e sul loro divario [1]. Il passo seguente delle Meditazioni è pur degno di avvertenza. « Lorsque je pense que la pierre est une substance, » ou bien une chose qui de soi est capable d'exister » (si può egli parlare in modo più improprio?), « et que je suis aussi » moi-même une substance; quoique je conçoive bien que je » suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au » contraire est une chose étendue, et qui ne pense point, et » qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point » qu'elles représentent toutes deux des substances..... Pour » ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la » situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point » formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui » pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes » de la substance, et que je suis moi-même une substance, » il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment [2]. » In questo squarcio si contiene il germe dei due panteismi parziali e paralleli, obbiettivo e subbiettivo, teologico e psicologico, dello Spinoza e del Fichte, congiunti insieme e confusi con una terza specie, cioè col panteismo cosmologico, e formanti con esso un panteismo triplice, ontologico, e assoluto, come quel dello Schelling e dell' Hegel. Mi contento di richiamarvi la considerazione del lettore; il quale potrà pure avvertire nelle parole infrascritte il seme dell' egoismo panteistico. Cartesio, avendosi obbiettato, che l' uomo ha forse, senza saperlo, la virtù di conservarsi, di esser causa di sè stesso, e di essere per sè, risponde, « que si cette puissance était en lui, » il en aurait nécessairement connaissance; car, comme il ne se » considère en ce moment que comme une chose qui pense, » rien ne peut être en lui dont il n'ait ou ne puisse avoir con-

[1] *OEuv.*, tom. III, p. 96, 97, 98.
[2] Médit. 3. — *OEuv.*, tom. I, p. 279, 280.

» naissance, à cause que toutes les actions d'un esprit.... étant » des pensées.... celle-là comme les autres lui serait aussi pré» sente et connue [1]. » La risposta è cattiva, e suggerisce l' instanza, che vi può esser nell' uomo un principio recondito, per cui il soggetto s' immedesimi coll' oggetto. Ma il tratto più curioso è il seguente : « Il est certain, que moi, c'est-à-dire mon » âme, par laquelle JE SUIS CE QUE JE SUIS, est entièrement » et véritablement distincte de mon corps [2]. » Amedeo Fichte non avrebbe potuto esprimer meglio con una sola frase la sua apoteosi panteistica dell' animo umano. Con quelle parole il Descartes si fa Dio, e si applica quasi il tetragrammato.

14.

« Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la phi» losophie de M. Descartes, de sorte que je crois qu'il importe » effectivement pour la religion et pour la piété, que cette phi» losophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui » sont mêlées avec la vérité [3].

15.

Enrico Paulus nella prefazione alle opere dello Spinoza, fa due obbiezioni al panteismo di questo filosofo. Lo accusa di aver confusa l' unità logica colla unità reale, e scambiata la legge del pensiero con quella dell' esistenza (*legem cogitandi pro lege existendi habet*), trasportando di fuori nella realtà quella formale medesimezza dell' obbietto col subbietto, che ha luogo in esso noi, allorchè l' animo nostro, ragguagliando, sotto certi rispetti, cose diversissime, le confonde per così dire insieme, mediante l' operazione del giudizio [4]. Questa censura è sostan-

[1] *OEuv.*, tom. I, p. 383.
[2] *Ibid.*, p. 332.
[3] Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 245, 251-254.
[4] Spinoza, *Op.* Ienæ, 1803, tom. II, p. VII-XI.

zialmente fondata, e si riduce ad accusare lo Spinoza di *sostituire il concetto astratto, intellettivo, riflesso, e psicologico dell' ente possibile e generico, all' intuito concreto, razionale, diretto e ontologico dell' Ente reale e assoluto*, che noi proviamo nel capitolo settimo essere la formola necessaria di ogni sorta di panteismo. Ma ella ripugna all' altra opposizione, che l' editore tedesco muove contro lo Spinozismo; cioè di non avere premesso alla sua metafisica l' analisi psicologica della mente umana. Come mai egli non avvisa, che lo Spinoza fu indotto in errore appunto dal psicologismo? E che la sua ontologia panteistica è una conseguenza della psicologia cartesiana? Imperocchè lo sbaglio menzionato di confondere l' unità logica astratta e riflessa coll' unità concreta, intuitiva e reale, non è possibile, fuori del metodo psicologico, che sale dall' astrazione intellettiva alla concretezza razionale, in vece di tenere il metodo contrario. Il Paulus crede, che se lo Spinoza fosse camminato alla psicologica avrebbe evitato il doppio fatalismo, divino ed umano, in cui è caduto. Ma il vero si è, che l' autor dell' Etica inciampò in questo grande errore, perchè non potendosi salire logicamente dall' esistente all' Ente, senza negare la creazione, e tolta via la creazione, non potendosi salvare la contingenza, nè la libertà dell' arbitrio, che ne è inseparabile, egli non avrebbe potuto conchiudere diversamente, senza uscire del metodo psicologico. Lo Spinoza fu adunque panteista appunto per aver tenuto quella via, che il Paulus lo accusa di avere abbandonato. Il che chiaro apparisce da ciò, che esso Paulus soggiunge. «Spinoza» dic' egli, «Deum » intelligit substantiam constantem infinitis attributis..... ex » quibus duo tantum, quod nempe cogitans sit atque exten- » sum.... cognita habere sibi visus est. Atque hæc ipsa duo » attributa, per quæ tam claram de Deo quam de triangulo se » habere ideam professus est (epist. 60), unde demum vere » cognita habere potuit? Suam ipsius mentem nisi ante omnia » considerasset, neque cogitandi, neque extensionis puræ no- » tionem ullibi fuisset assecutus. Originis vero, unde eam

» hauserit, oblitus, in Deo seu infinito bina illa attributa clara » idea intueri se persuasum habebat [1]. » Qual prova più chiara potrebbe aversi del psicologismo spinoziano? Il Paulus fu ingannato dalla forma geometrica dell' Etica, e credette, che lo Spinoza usasse a inventare il suo sistema il metodo, ch' elesse ad esporlo, commettendo, rispetto a questo filosofo, lo stesso errore, che Galileo imputava ai Peripatetici de' suoi tempi, riguardo al loro maestro [2]. Ma lo Spinoza fu condotto al panteismo dalla dottrina cartesiana; la quale è essenzialmente psicologica. E ch' egli non sia schietto ontologista, può ricavarsi, così dall' Etica stessa, dove incomincia con assiomi e proposizioni astratte, come da altri luoghi, dove afferma, che l' esistenza di Dio non è una verità per sè nota, ma abbisogna di dimostrazione [3]. Quello che il Paulus aggiunge, cioè che lo Spinoza avrebbe schifato il fatalismo procedendo psicologicamente, perchè avrebbe trasferita in Dio la libertà del proprio animo [4], è altresì falso, e mostra una conoscenza superficiale di questo metodo. Imperocchè egli è vero, che il psicologista trova in sè il libero arbitrio; ma egli non può ammetterlo che come una mera apparenza, finchè non ha trovato un fondamento ontologico. Ora, se per rinvenire questa base, egli sale all' Ente, non potendo incontrare nel suo processo l' idea di creazione, egli dee immedesimare con esso Ente tutte le esistenze, averle per necessarie, e considerare la propria libertà, come una semplice apparenza, destituita d' individualità personale, e perciò di realtà.

16.

Che le tradizioni rabbiniche abbiano aiutato il panteismo dello Spinoza, apparisce dal seguente passo della sua epistola ventunesima: « Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo

1 Spinoza, *Op.*, tom, II, p. VI, VII.
2 Dial. I. — *Op.* Milano. 1811, tom. XI, p. 157, 158.
3 *Tract. theol. pol.*, cap. 6, tom. I, p. 237.
4 Spinoza, *Op.*, tom. II, p. VII.

» affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis,
» licet alio modo : et auderem etiam dicere cum antiquis omni-
» bus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi
» multis modis adulteratis, conjicere licet [1]. »

17.

L' Hegel colloca l' essenza dell' assoluto nel pensiero schietto, perchè la sola virtù cogitativa gli rappresenta la sintesi dell' unità e della varietà in un solo individuo. Egli tolse manifestamente la sua ipotesi dalla teorica leibniziana della percezione costituente la monade; e ripose nel pensiero la natura di Dio, per le stesse cagioni, che mossero il Leibniz a considerare la percezione, come lo stato intrinseco ed essenziale di ogni forza [2]. Ma il presupposto del Leibniz è plausibile nell' ordine relativo delle esistenze; laddove diventa assurdo nell' ordine assoluto dell' Ente.

Noterò qui di passata, che se la parte viziosa della filosofia tedesca, dal Kant in poi, è un portato del Cartesianismo, ciò che vi si trova di meglio, o di men reo, è tolto quasi tutto dalle dottrine leibniziane. La monadologia sola, accoppiata col psicologismo, produsse la filosofia critica; col panteismo, le dottrine ontologiche dello Schelling, e dell' Hegel.

18.

I moderni chiamerebbero questa cognizione la scienza del *Me*, o dell' *Io*, per esprimere con queste voci, secondo l' uso degli oltramontani, l' unità e la personalità dell' animo nostro. Io non ricuserei di usare tali fogge di parlare, benchè strane e barbare nella nostra lingua, se fossero necessarie; ma confesso, che non ne veggo la necessità. Questi modi conformi al

[1] *Op.*, tom. I, p. 509.
[2] Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens.* Genevæ, 1768, tom. II, part. 1, p. 2, 8, 21, 22, 227, 331, et al. passim.

genio della lingua tedesca, furono introdotti nella filosofia dai psicologisti; i quali collocando nel pensiero individuale dell' uomo la base assoluta del sapere, è naturale, che lo considerino, come la nozione filosofica più importante, gli diano un nome particolare, e lo divinizzino in certa maniera; infatti nella filosofia moderna l' *Io* ha le prime parti, ed esercita le funzioni appartenenti, secondo gli ontologisti, all' Essere sovrano. Perciò nella dottrina degli ultimi il neologismo mi pare inutile. Notisi infatti, che il nostro sistema è il rovescio di quelli del Fichte, e degli altri filosofi tedeschi, che misero in voga tali denominazioni; i quali sono psicologisti per eccellenza. Emanuele Kant in ispecie pone il principio legislativo della cognizione nell' intelletto dell' uomo; il che è un vero ateismo psicologico. Noi lo collochiamo non già nell' intelletto nostro, ma nell' intelletto divino, cioè nell' Ente intelligente e intelligibile, che, come intelligibile, è il mezzo, per cui l' uomo intende, e il soggetto si riunisce coll' oggetto. Il sistema del filosofo tedesco risponde perciò in metafisica a ciò che è in astronomia l' ipotesi tolemaica; laddove quello, di cui ci facciamo rinnovatori, corrisponde alla dottrina copernicana. Nell' uno, l' uomo è il centro dello scibile; nell' altro, questo centro è Iddio. Secondo quello, il centro ideale si distingue dal reale; secondo questo, i due centri s' immedesimano, e ne fanno un solo.

19.

Per formarsi una giusta nozione del tempo e dello spazio, bisogna rapportarli al processo sintetico, con cui la mente umana discende *a priori* dalla idea schietta dell' Ente fino all' ultimo grado delle esistenze. Ecco i primi lineamenti di questa sintesi importantissima, che procede per dimostrazione, finchè si aggira fra le verità necessarie, e per opinione, o probabilità, o conghiettura, quando entra fra le contingenti.

Fra l' idea dell' Ente e quella dell' esistente vi dee essere un concetto intermedio, che varia, se si discende dal primo termine

al secondo, o si sale dal secondo al primo. Nel corso discensivo, cioè nella sintesi, l' idea tramezzante è quella di *produzione assoluta*, cioè di creazione; nel corso ascensivo, cioè nell' analisi, quella di *produzione* semplicemente, che disgiunta dall' altra dà luogo all' errore degli emanatisti.

L' idea di produzione assoluta o relativa, che media fra l' Ente e l' esistente, secondochè si procede calando o salendo, contiene in sè stessa l' idea di tempo e di spazio schietti, i quali sono l' anello psicologico e ontologico della dualità primitiva delle idee e delle cose, delle verità e dei fatti. Quindi è che la matematica occupa un luogo di mezzo fra la filosofia schietta, che è la scienza delle idee, e la fisica, che è la scienza dei fatti. Il tempo e lo spazio non sono fatti, poichè non sono per sè stessi sensibili; non sono idee, poichè non sono per sè stessi intelligibili. Ma il tempo e lo spazio possono essere resi sensibili e intelligibili per partecipazione, vestendo una forma sensitiva, come nei numeri dell' aritmetico, e nelle figure del geometra, o una forma intellettiva, come nella possibilità (di coesistenza e di successione) del metafisico. Il tempo e lo spazio sono adunque una vera sintesi dei due estremi della formola.

Per ben comprendere questa sintesi, si noti, che il tempo e lo spazio si possono considerare *ad intra* o *ad extra*, cioè rispetto all' Ente, o rispetto all' esistente, e che racchiuggono due elementi diversi ed opposti, secondochè si contemplano nell' uno o nell' altro modo. Ora, per considerarli *ad intra*, bisogna procedere sinteticamente e *a priori*, scendendo dall' Ente al tempo e allo spazio; per considerarli *ad extra*, bisogna procedere analiticamente e *a posteriori*, salendo ad essi dall' esistente. I due elementi di cui parliamo, s' incontrano in questo processo nel toccare all' uno o all' altro dei due estremi della formola, e partecipano della natura di essi estremi. Quindi è, che l' elemento *ad intra* è apodittico, e l' elemento *ad extra* contingente. Non bisogna però immaginarsi, che questi due elementi possano rappresentarsi alla mente nostra scompagnati l' uno dall' altro; quando il distinguerli è opera di una difficile

astrazione. L' elemento apodittico e l' elemento contingente sono fusi insieme e inseparabili nell' idea del tempo e dello spazio; ed è in virtù di questa mescolanza e della unità sintetica che ne risulta, che lo spazio e il tempo mediano nella formola, e sono condizioni necessarie della produzione relativa o assoluta.

L' elemento apodittico del tempo e dello spazio è il *continuo*, l' elemento contingente è il *discreto*. Il primo ci si rappresenta, come perfettamente uno ed infinito; esclude ogni moltiplicità e ogni limite. Il secondo ci si appalesa, come moltiplice e limitato. Il moltiplice del tempo risulta dai momenti, e dà luogo alla successione; il moltiplice dello spazio risulta dai punti, e dà luogo alla coesistenza. Il continuo ci mostra il tempo e lo spazio nel loro contatto coll' Ente, cioè nella loro maggior vicinanza coll' Ente, e nella maggior distanza dall' esistente: il discreto ce li fa vedere nel loro contatto coll' esistente, vale a dire nel maggiore accostamento verso di esso, e nel maggior discostamento dall' Ente. Al di là del continuo, nel processo ascensivo, non v' ha più che *il possibile;* cioè l' Ente stesso. Al di quà del discreto, nel processo discensivo, non v' ha più che *il contingente;* cioè l' esistente medesimo. Il possibile e il contingente sono i due estremi di questo processo, che s' immedesimano coi due estremi delle formola, e si congiungono insieme nell' unità dell' atto creativo.

La confusione dei due elementi e delle loro appartenenze, è la causa di tutte le antinomie razionali intorno al tempo e allo spazio, che dai tempi più antichi fino ai dì nostri furono l' impaccio e la tribolazione dei filosofi, e indussero Emanuele Kant a negare l' obbiettività di quei due concetti. Il criticismo è una spezie di suicidio della scienza, un atto di audace disperazione, che aggrava il male, in vece di rimediarvi. Ma le antinomie risguardanti i due concetti matematici non sono reali: esse nascono dalla confusione del continuo col discreto [1]. L' infinità,

[1] Le antinomie di Zenone eleatico si fondano quasi tutte sulla stessa confusione.

verbigrazia, appartiene al continuo; se tu la trasporti nel discreto, sarai costretto d' immaginare un numero infinito di punti e di momenti, un infinito maggior dell' altro, degli infiniti grandi e piccoli, un numero infinito d' infiniti, e simili schemi, che trasferiti fuori del regno astratto e condizionato delle matematiche, fuori del dominio intellettivo, e applicati agli ordini della ragione e della realtà, divengono assurdi. Ma l' assurdo non è se non dal canto del tuo spirito, che confonde insieme cose disparatissime. Il continuo e il discreto si riuniscono insieme nell' unità dell' atto creativo. Il modo di quest' unione è misterioso, perchè si fonda sulle essenze impenetrabili; ma la realtà di essa risplende di perfetta evidenza. L' unione del continuo e del discreto è la dualità primordiale, che si unifica nell' atto creativo, ma che è la chiave di tutte le altre dualità, ed è inseparabile da quella dell' Ente e dell' esistente costitutiva della formola.

La cagione unica di tali antinomie, come di tutti gli errori filosofici, è il psicologismo. Nello stesso modo, che secondo il processo ascensivo dello spirito, non si può giungere al concetto di causa creatrice, come abbiamo già dichiarato; non si può meglio per questa via arrivare all' elemento apodittico del tempo e dello spazio, onde questi concetti si collegano con quello dell' Ente. Il tempo e lo spazio schietti non possono essere pel psicologista altra cosa, che *una successione di momenti, e una coesistenza di punti*. Ma siccome, atteso l' immanenza dell' intuito, l' idea del continuo, e quindi dell' infinito, traluceno in modo confuso alla mente del psicologista; ne nasce la confusione di tale idea con quella del discreto, e quindi lo schema intellettivo di una successione infinita d' istanti, e di una congerie infinita di punti, ciascuno dei quali punti ed istanti consta di punti e d' istanti infiniti. E non è meraviglia, che il psicologista mescoli il discreto della riflessione col continuo dell' intuito, sottordinando questo a quello; poichè in virtù dello stesso procedere egli mesce insieme i concetti riflessivi di esistente, di forza, di causa seconda, di produzion relativa, e si-

mili, con quelli di creazione, di produzione assoluta, di Causa prima, di Ente, somministratigli dall' intuito. Il psicologista è forzato a confondere insieme i dati riflessivi coi dati intuitivi, perchè la riflessione e l' intuito sono simultaneamente in esercizio : è forzato a subordinare i concetti intuitivi ai riflessivi, perchè la riflessione ha in lui il predominio, e questo predominio costituisce l' essenza del psicologismo.

Tutti questi inconvenienti si evitano, anzi riescono impossibili, secondo il processo dell' ontologismo. Imperocchè, quando si muove dall' Ente creante, egli è impossibile l' arrivare all' elemento discreto, senza passar pel continuo, e contemplarlo come distinto e superiore al discreto. Il continuo e il discreto appariscono, come due stazioni mentalmente distinte, benchè immedesimate ontologicamente nell' unità dell' atto creativo. Senza che, il processo ontologico oltre allo schivare le confusioni, è il solo eziandio che sia compiuto, e guidi lo spirito dalla cima ideale, cioè dall' Ente schietto, fino all' ultimo grado dell' esistente; laddove da questo ti è impossibile il salire analiticamente a quello. Infatti il discreto dei punti e dei momenti ti dà l' idea di moto, che risulta dalla sintesi del tempo collo spazio, e quindi le varie forme di esso moto, il moto assoluto e relativo, la celerità, e la lentezza ecc. L' idea del moto componendosi con quella dello spazio ti dà l' idea della linea, della superficie, del solido, (che sono i soggetti speciali della geometria), cioè del *corpo possibile*. Inoltre dai punti dello spazio emerge l' idea di sostanza seconda; dalla sostanza e dal moto l' idea di causa seconda; dalla sostanza e dalla causa seconda quella di monade o forza ecc. Tutta questa processione ideale è unificata nell' atto creativo.

Ecco i tratti principali del processo sintetico ideale, in ordine al tempo e allo spazio, ridotti in un quadro, e atti a mostrare la necessità del metodo ontologico.

ENTE (necessario).

TEMPO E SPAZIO.

Possibile.

Continuo.

Discreto.

Momenti. Punti.

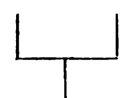
Moto.

Linea.

Superficie.

Solido o corpo possibile.

Causa e sostanza seconde.



Forza o monade.

Contingente.

ESISTENTE

20.

« L'espace, » dice il Leibniz ne' suoi Nuovi saggi, « est un » rapport et un ordre entre les coexistants, et les possibles, » dont Dieu est la source [1]. E altrove : « Le temps et l'espace » marquent des possibilités au delà de la supposition des exis» tences. Le temps et l'espace sont de la nature des vérités » éternelles, qui regardent également le possible et l'exis» tant [2]. » Si notino quest' ultime parole, le quali accennano, quanto il Leibniz rasentasse da vicino la teorica, che noi esponghiamo. La stessa dottrina è ripetuta più volte ne' suoi vari opuscoli metafisici stampati dal Dutens, che sarebbe superfluo il raccogliere. Basti il riferire il passo seguente, tanto preciso, quanto conciso : « Spatium perinde ac tempus ordo est quidam » ..... qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. » Unde indefinitum est quiddam..... Spatium est continuum » quoddam, sed ideale [3]. » In un altro luogo, il Leibniz cita la definizione dell' Hobbes, che chiamava lo spazio *phantasma existentis* [4]. La qual definizione si accosta al vero, se si risguarda lo spazio nel suo momento secondo, cioè in quel punto, in cui si avvicina all' esistente e si allontana dall' Ente, passando pel termine mediano della formola. Infatti lo spazio è idea e fantasma ad un tempo. È idea, in quanto esprime la mera possibilità dell' esistente; è fantasma, in quanto ne rappresenta la realtà, ma in quel modo vago e indeterminato, che è proprio della immaginazione.

Dai passi citati si vede, quanto il Leibniz fosse lontano dall' assurdo dei psicologisti moderni, i quali considerano lo spazio ed il tempo puri, come due entità indipendenti e assolute per

[1] *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. II, chap. 13. — *OEuv. phil., éd. Raspe*, p. 106, 107.

[2] *Ibid.*, chap. 14, p. 111.

[3] *Op. phil., éd. Dutens*, tom. II, part. 1, p. 287.

[4] *Ibid.*, p. 91.

lor medesime. Il che è veramente un indiarle, e l' andare ancora più oltre del Newton e del Clarke, l' opinion dei quali è da noi accennata nel testo. L' autore di questo scandalo fu il Kant, che nella sua estetica trascendentale considera il tempo e lo spazio, come due assoluti, e non s' accorge, che l' assoluto si trova in queste due nozioni solo in quanto esse s' immedesimano colla divina essenza. Ma non è meraviglia, se il sagacissimo autore della filosofia critica non si avvide di una verità così chiara; poichè per apprenderla, egli è d' uopo procedere pel metodo ontologico. Ondechè, se non avessimo altre prove dell' ontologismo del Leibniz, basterebbero a provarlo la sua teorica del tempo e dello spazio, e le seguenti parole : « Dans » le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme » indépendant d'autre chose [1]. »

La stessa dottrina in modo non meno espresso è professata dal Malebranche, il quale era psicologista e Cartesiano, come sanno tutti coloro, che non hanno lette le sue opere. Citerò due soli passi di quest' autore : « Lorsque vous contemplez l'é» tendue intelligible, vous ne voyez encore que l'archétype du » monde matériel que nous habitons et celui d'une infinité » d'autres possibles. A la vérité vous voyez alors la substance » divine, car il n'y a qu'elle qui soit visible ou qui puisse » éclairer l'esprit. Mais vous ne la voyez pas en elle-même ou » selon ce qu'elle est. Vous ne la voyez que selon le rapport » qu'elle a aux créatures naturelles, que selon qu'elle est par» ticipable par elles, ou qu'elle en est représentative. Et par » conséquent, ce n'est point Dieu à proprement parler que » vous voyez, mais seulement la matière QU'IL PEUT pro» duire [2]. » « L'étendue intelligible infinie n'est l'archétype que » d'une infinité de mondes POSSIBLES semblables au nôtre [3]. »

[1] *Op. phil.*, tom. II, p. 203.
[2] Malebranche, *Entret. sur la métaph.*, *la relig. et la mort*. entret. 2, tom. I, p. 42, 43.
[3] *Ibid.*, p. 44.

21.

La religione nel sentenziare per vanità tutte le cose del mondo non fa che dichiarare un fatto, e non lo costituisce; onde sono assai piacevoli coloro, che l'accusano di spogliare di ogni pregio, e di ogni importanza la vita terrestre. La vanità è inseparabile dalla natura degli oggetti temporali e finiti, perchè l'animo dell'uomo aspira all'eterno, all'infinito, e non si può acquetare che in esso. E ancorchè i beni mondani fossero senza limiti, acciò riuscissero ad appagare il cuore dei goditori, sarebbe d'uopo, che fossero perpetui, ovvero che l'uomo si potesse contentare di ciò, che non è tale. Ma in tal caso, l'ultimo fine si dovrebbe porre nel nulla; il che è assurdo; giacchè l'esistente, che viene dall'Ente, non può riposarsi nella negazione di esso. Il *nirvana* del panteismo indico è una trista necessità logica di questo sistema; giacchè non si può affermar nulla di più assurdo, che il riporre nel niente l'ultimo fine. Il niente non può essere causa finale meglio che causa efficiente : il nullismo ripugna tanto all'uscita del secondo ciclo creativo, quanto all'entrata del primo. Quindi la morte naturalmente e necessariamente pare odiosa ai viventi; salvochè la provino, senza sentirla nè intenderla, come le piante, o la sentano, ma non la intendano, come le bestie. Ora, siccome la morte è il termine inevitabile di ogni felicità terrena; la vanità di questa si può tenere in conto di un assioma. E quanto più un essere pensante ha di energia, di spiriti, di vita; quanto più egli possiede il sentimento delle sue forze, tanto più dee abborrire la morte, e rifuggire dal suo medesimo pensiero. Cesare, interrogato, fra le varie spezie di morte, qual preferisse, rispose : l'inaspettata [1]. Volfango Goëthe raccapricciava a solo immaginar la sua fine, e odiava la religione cattolica (di cui per altra parte riconosceva i pregi [2]), solo perchè il suo culto gliela richia-

[1] Vedi Plutarco negli Apoftegmi de' re e capitani, e nella Vita di Cesare.
[2] Vedi la sua autobiografia, in cui fa l'elogio del culto cattolico.

mava alla memoria. Così sogliono fare i ricchi, i voluttuosi, i potenti, avvezzi a riporre nei beni, di cui abbondano, la loro beatitudine. Ma invano; perchè quel malnato pensiero s' introduce loro malgrado nella magione dell' animo, e si affaccia loro spiacevolmente sotto mille aspetti diversi: gli assedia, gli assale, gli combatte, gli cruccia, gli travaglia, e si mostra spesso tanto più efficace ed importuno, quanto più fanno opera per discacciarlo. Altri spiriti più logici, veggendo, che quel fato inevitabile avvelena ed annulla ogni pregio della vita, e non risolvendosi di ricorrere alla religione, che sola può medicarlo, anzi trasformarlo, e del sommo de' mali farne un bene incomparabile e infinito, lo abbracciano per disperazione, e lo considerano, come il termine unico delle loro speranze. Alcuni di questi, come i discepoli di Egesia, si uccidono di propria mano: altri più bennati o più forti sostengono il tormento della vita, e si contentano d' invocare dolorosamente la morte, che tanto bramano, ma di cui per un istinto morale superstite, non osano farsi autori. Tal fu alla nostra memoria quel raro e sventurato ingegno di Giacomo Leopardi; le cui prose e poesie, piene di melancolia stupenda, sono forse per naturalezza, per affetto, per profondità di sentire, congiunta a una eleganza di dettato impareggiabile, ciò che la disperazione ha dettato di più doloroso e di più eloquente in alcuna lingua: il Werther, i versi del Byron, o di altri moderni, per questo rispetto, non ci arrivano. Il Leopardi era uno degl' ingegni più severi, come degli animi meglio condizionati, che io abbia conosciuti; e fu condotto al suo deplorabile sistema dalla logica e dal sensismo. Infatti la vanità di ogni cosa creata fuori della religione, è una verità irrepugnabile. La religione, che è la prima ad insegnarcela, ne è altresì il solo rimedio. Il che ella ottiene con modo ragionevolissimo e semplicissimo, mostrandoci nella morte, non un fine, ma un mezzo, e aggiugnendo al primo un secondo ciclo creativo. La vanità dell' esistente è riposta nella sua partenza dall' Ente. Dunque essa dee cessare ogni qual volta l' esistente ritorni al suo principio, senza perdere l'

individualità propria. La morte, essendo condizione di questo ritorno, è parte di felicità. I Gentili alterarono colle dottrine dell' emanatismo l' idea del secondo ciclo, come quella del primo; onde nacquero le loro interminabili quistioni sul principio e sul fine dell' uomo, sulla cosmogonia e sul sommo bene, rinnovate dal sensismo e dal panteismo, cioè dal paganesimo risorgente della età moderna.

22.

La ragione percepisce coll' Ente gli attributi divini, che germogliano dalla sua essenza. I quali attributi si possono distinguere in proprietà e in facoltà, purchè si abbia avvertenza di dare a queste voci una significanza meramente analogica. Le proprietà divine sono l' unità, l' infinità, l' eternità, l' immensità ecc. Le facoltà, o sia attività divine, sono l' intelligenza o sapienza, la volontà o potenza, la santità o moralità. Ciascuna di queste attività, immedesimandosi coll' atto puro, che costituisce l' essenza assoluta, dobbiamo rappresentarcela, come una operazione della personalità divina, e quindi possiamo esprimerla con un pronunziato, o sia verbo autonomico di Dio stesso. Questo è il modo più esatto di concepirla, come si può ravvisare dalle formole infrascritte.

Intelligenza o sapienza divina. Due pronunziati.

1° *Io conosco ciò ch' io sono.* Io (l' Ente) conosco (come intelligente) ciò ch' io sono (come intelligibile). Sono consapevole.

2° *Io conosco ciò che posso fare.* Io (l' Ente) conosco (veggo l' indirizzo possibile dei mezzi al fine), ciò che posso fare (l' universo possibile). Sono sapiente.

Volontà e potenza divina. *Io fo ciò che io conosco.* Io (l' Ente) fo (creo) ciò che conosco (l' universo). Sono creatore.

Santità o moralità divina. *Fa o uomo ciò che io fo.* Fa (mantieni ed effettua, per quanto stà in te), o uomo (col tuo libero arbitrio), ciò che io fo (l' ordine universale delle esistenze). Sono legislatore, giudice, rimuneratore e vindice.

Da ciò si vede, che il debito morale è il volere di Dio it
L' uomo pensa e vuole; ma la luce intelligibile, che risch
il pensiero, e la legge, che dee governare la sua volontà,
Iddio stesso. La percezione dell' Ente schietto ci dà Iddio, com
intelligibile e come intelligente; la percezione del dovere assoluto, ci dà Iddio, come volente e operante. Noi abbiamo perciò l' intuito dell' intelletto e della volontà assoluta, in quanto percepiamo immediatamente una intellezione e una volizione divina.

23.

Se fra' miei lettori ve n' ha qualcuno, che non abbia famigliarità colle materie teologiche, mi credo in debito di avvertirlo, che la dottrina ortodossa, a cui accenno in questo e altri luoghi del mio trattato, è quella di sant' Agostino e dei più gran luminari della Chiesa, e non si vuol confondere con certi errori, che afflissero la Chiesa ai tempi di Michele Baio e in appresso, e vennero riprovati dalla Santa Sede e dalla Chiesa. La differenza, che corre tra questi errori e la sentenza di sant' Agostino, è essenziale, e per essere ben dichiarata vorrebbe un lungo discorso. Ella può ridursi a tre punti fondamentali. 1° Secondo alcuni degli scrittori riprovati, il predominio della carità o della cupidità toglie la libertà di operare in modo disforme dall' affetto predominante; laddove è dogma di fede, che in ciascuno dei due stati l' uomo ha la libertà d' arbitrio (*a necessitate*) non solo verso le opere proprie dello stato, in cui si trova, ma eziandio verso quelle dello stato contrario, cioè verso il male, se è nello stato di grazia, e verso il bene, se è nello stato di colpa. 2° Giusta quegli stessi autori, l' uomo, in cui regna la cupidità abituale, non può in nessun modo fare un' azione buona, onde segue che tutte le opere degl' infedeli e dei peccatori sono peccati; laddove, secondo la dottrina cattolica, l' uomo sottoposto alla cupidità signoreggiante, può in virtù della grazia attuale bene operare, ordinatamente al debito fine, in virtù di essa grazia, benchè l' azione sua, buona da ogni

parte, non possa essere meritoria, per difetto dell' abitual giustizia. 3° I fautori delle dottrine condannate affermano, che ogni azione non indiritta al debito fine dalla grazia abitnale è intrinsecamente viziosa; laddove i cattolici credono, che un' azione possa esser buona nella sua sostanza anche in questo caso, benchè non sia mai compitamente buona e lodevole da ogni parte, se non è indirizzata a Dio, come ultimo fine; e aggiungono, che questo indirizzo può aver luogo anche nel peccatore e nell' infedele, in virtù della sola grazia attuale. Le azioni, che mancano di questo indirizzo, possono esser buone in sè stesse, secondo le scuole ortodosse, ma *non bene fiunt*, come dice santo Agostino. Siccome non iscrivo un' opera di teologia, mi contento di questi pochi cenni, per rimuovere ogni sinistra interpretazione dalle mie parole. Chi bramasse maggiori schiarimenti, può trovarli presso molti scrittori cattolici di nome autorevole, e segnatamente nelle opere di Enrico Noris, e di Lorenzo Berti.

24.

Duolmi di trovare in un giornale cattolico, i cui compilatori sono animati da santissime intenzioni, le seguenti parole, che spiantano dalle radici il precetto fondamentale del Cristianesimo : « Il est de foi pour les catholiques, que l'amour pur, » désintéressé de Dieu est une grâce réservée à la plus éminente sainteté, et que l'amour de Dieu, considéré comme le » souverain bien, suffit au salut. Ainsi l'église n'exige pas de » nous l'oubli de notre propre bonheur : elle nous permet de » le chercher en Dieu, et à plus forte raison dans nos relations » avec nos semblables. Si elle nous fait un devoir impérieux » de les aimer, ce n'est point à cause d'eux, mais à cause de » notre père commun, et les sacrifices qu'elle nous impose à » leur profit ne sont dans sa pensée que les conditions de notre » félicité future. Il suit de là que l'intérêt personnel élargi, dilaté, étendu au delà du tombeau, est, sauf quelques rares

» exceptions, l'intérêt que le Catholicisme invoque toujours, et
» nous avons hâte de le dire, les cultes les plus niais n'ont ce-
» pendant jamais poussé la stupidité jusqu'à demander à ceux
» qui les professent un dévouement sans récompense. C'est que
» la nature humaine est ainsi faite. L'amour du *moi* est, depuis
» sa dégradation, le motif déterminant de ses actes ; l'homme
» rapporte tout à lui, il se fait centre, et quand il tolère un
» rival dans ses affections, ce rival doit être Dieu même. La
» perfection infinie seule peut, à l'aide d'un miracle de la grâce,
» peser plus que le *moi* dans ses attachements [1]. » Egli sarebbe difficile l' accumulare più errori nel breve spazio di una mezza pagina. Cominciamo per avvertire, che è di fede cattolica, la speranza e la carità essere due virtù egualmente necessarie al Cristiano. Per la prima, l' uomo aspira al possesso di Dio, come fonte di beatitudine; per la seconda, egli lo ama, come buono in sè stesso, senza alcun riguardo al proprio godimento. Per l' una, egli indirizza l' amor di Dio alla felicità propria; per l' altra, egli ordina tutto sè stesso, e questo medesimo appetito della felicità, alla dilezione di Dio. L' essenza della carità consiste nell' essere gratuita; e tale non sarebbe, s' ella avesse per iscopo i benefizi del sommo Rimuneratore, e non la sua intrinseca eccellenza. Ella può certo essere più o meno fervida, e questa varietà di gradi, che si stende in infinito, costituisce la gerarchia de' meriti, e il divario della perfezione nelle intelligenze create. Ma non può lasciare d' essere gratuita, senza perdere la propria essenza; la quale essendo riposta nell' *amar Dio sopra ogni cosa*, come mai potrebbe aver luogo, se fosse indirizzata al bene della creatura? Un tal amore sarebbe mercenario, non figliale, non disinteressato, non sommamente libero; e quindi non sarebbe carità. Chiederà taluno, come la speranza e la carità possano conciliarsi insieme nell' animo del Cristiano, essendo il loro indirizzo diverso, anzi contrario; giacchè, per l' una l' uomo ordina ogni cosa al proprio bene, e

[1] *L'univ. catholique*. Paris, 1836, tom. I, p. 280.

per l'altra dirige ogni suo bene alla gloria di Dio. L'accordo fra le due virtù è facile ad intendersi, mediante la distinzione dei fini. L' uomo dee amar Iddio, come fine ultimo; dee amar sè stesso, e quindi la beatitudine propria, come un fine secondario, subordinato al primo. Lo studio del proprio bene, che come fine secondario è lecito, anzi prescritto, poichè si conforma coll' ordine morale dell' universo, diverrebbe vizioso, se fosse l' ultima mira degli umani affetti. Iddio solo può essere fine assoluto delle intelligenze create, come ne è il primo principio : e quindi nel rassomigliarsi a Dio, proponendosi lo stesso fine, ch' Egli si propone, cioè Iddio stesso, consiste la moralità, come dalla disposizione contraria emerge la colpa. Ma quest' ordine sarebbe violato, se l' uomo amasse la Divinità solamente, come benefica verso di sè; poichè in tal caso il termine supremo dell' affetto sarebbe l' uomo, e non Dio. Egli è vero, che come esseri istintivi noi collochiamo in noi stessi l' ultimo nostro fine; nè possiamo fare altrimenti, poichè l' istinto non è libero. Ma come esseri razionali e liberi, possiamo aspirare a Dio, come ad ultima meta dei nostri desideri; e in questo indirizzo dato all' animo nostro, contro la legge dell' istinto, in questa pugna, che l' uomo razionale dee sostenere contro l' uomo istintivo, per dare a' suoi atti liberi un moto contrario, consiste la ragion del merito, e l' essenza dell' azion virtuosa. Come adunque i fini secondarii debbono essere subordinati al fine supremo; così la speranza dee sottostare alla carità, che è la virtù principe, e che costituendo il principio dell' eccellenza e dell' armonia morale, informa ogni umana deliberazione, e crea le virtù sottoposte, infondendo in esse quel pregio apodittico, per cui sono virtù. Nel qual senso, cioè in quanto ogni abito o atto virtuoso è informato da un principio di carità, gli stessi fini secondarii acquistano una importanza, che non possono avere naturalmente, e s' immedesimano collo scopo supremo. Così è vero il dire, che la beatitudine celeste è la mira finale degli umani affetti, in quanto ella è inseparabile dall' amore gratuito, nè l' uomo potrebbe veramente amare Iddio sopra ogni cosa, se non

desiderasse di goderlo, se non volesse ciò che egli vuole, se non aspirasse a quel regno celeste, il cui acquisto gli fu promesso e prescritto dall' oggetto del suo amore. Ma in questo immedesimarsi della speranza colla carità, le due virtù tuttavia si distinguono, in quanto dalla carità sola proviene quel concetto teleologico, in cui le potenze libere dell' animo s' acquetano e si riposano, senza andar più oltre; altrimenti l' amore lascerebbe d' essere gratuito, e le altre virtù, e la speranza stessa, ne scapiterebbero. Cristo espresse mirabilmente quest' ordine divino nell' orazione esemplare, che insegnò a' suoi discepoli, coma la regola e il tipo d' ogni preghiera; nella quale al voto supremo e assoluto, che si santifichi il nome del Padre celeste, succede la domanda del suo regno [2]. *Sia santificato il tuo nome;* ecco l' ultimo fine razionale dei desiderii umani, l' amor di Dio sopra ogni cosa e per sè stesso. *Venga il tuo regno;* ecco la brama della beatitudine, che partecipa anch' essa alla natura del fine assoluto, perchè se l' uomo non aspirasse al celeste regno, il nome di Dio non sarebbe in lui glorificato, nè il divino volere per lui adempiuto, conforme al voto espresso nelle parole seguenti, che formano l' anello delle due altre petizioni, e immedesimano la gloria del Creatore e la felicità della creatura mediante il principio apodittico della volontà assoluta.

Premesse queste considerazioni, esaminiamo brevemente le parole del giornalista. « Il est de foi pour les catholiques que » l'amour pur, désintéressé de Dieu, est une grâce réservée à » la plus éminente sainteté. » Che cosa intendete per questo amor puro e disinteressato? Se intendete un amore, che escluda la speranza, tanto è lungi, che secondo la fede cattolica un tale amore *sia una grazia riservata alla santità più eminente*, che i quietisti furono condannati per aver insegnata questa dottrina. Lo sperare è necessario al Cristiano, qualunque sia il grado di perfezione, in cui si trova : la santità più eminente, non che rimuovere questo sentimento, l' accresce, l' avvalora,

1 Matth. VI, 9, 10.

lo rende più fervido e puro, informandolo con un amore più vivo. Se poi intendete per amor puro un affetto, che inchiuda la speranza, ma subordinata a un principio superiore, avvertite, che un tale affetto non è un privilegio de' santi, ma un debito di tutti i Cristiani. Il solo divario, che corra tra i santi e gli altri uomini, consiste nell' intensità, ma non già nell' essenza di questa disposizione. « L'amour de Dieu considéré » comme le souverain bien, suffit au salut. » Basta certo, se per bene supremo intendete il bene assoluto considerato in sè medesimo; e basta, perchè non si può andare più oltre, nulla essendovi al di sopra dell' Assoluto. Ma non basta, se chiamate bene supremo la felicità della creatura; perchè in tal caso manca il principio gratuito della carità, e la creatura riposa in sè stessa e non nel Creatore, considerando Iddio qual mezzo, o strumento di beatitudine, e non qual fine ultimo; il che è il massimo disordine. « Ainsi l'église n'exige pas de nous l'oubli de » notre propre bonheur. » No sicuramente, anzi ci comanda di aspirarvi colla speranza, e di provvedervi con tutte le nostre opere. Lo comanda non solo ai Cristiani imperfetti, come par che vogliate inferire, ma a tutti i suoi figliuoli, e non franca nessuno da questo debito. Ma ella prescrive altresì l' amor gratuito, e questo precetto è pure universale. « Elle nous permet » de le chercher en Dieu, et à plus forte raison dans nos rela» tions avec nos semblables. » Che modo di parlare è cotesto? Ella *ci permette* di mettere in Dio il nostro bene, e non ce lo comanda? Confesso poi di non intendere la frase che séguita. Imperocchè, se la maggior larghezza nel permettere un' azione presuppone maggior convenienza nel farla, e se la Chiesa è più larga ancora a concederci il cercare la felicità nei nostri simili, che a darci licenza di cercarla in Dio, ne seguirebbe, che al parer della Chiesa è più ragionevole il collocare la propria beatitudine nelle creature, che nel Creatore; il che sarebbe veramente una bella dottrina. Distinguete, di grazia, i fini, e non incorrerete più nel pericolo di parlare così impropriamente. Il solo fine assoluto e supremo, che la Chiesa prescriva a tutti i

Cristiani, è l' amor di Dio sopra ogni cosa, l' amor di Dio per sè stesso. Ma ella inoltre prescrive, e non permette, l' amor di Dio, come nostro bene, e quindi il desiderio della felicità eterna, perchè questo scopo è inseparabile dall' altro. Ella prescrive inoltre o permette la ricerca dei beni onesti di questa vita; la prescrive, quando è necessaria al conseguimento del sommo bene; la permette solamente, senza prescriverla, qnando non corre questa necessità. Ma in ogni caso, ella comanda di subordinare la felicità nostra temporale ed eterna all' amor gratuito del sommo Bene. « Si elle nous fait un de» voir impérieux de les aimer, ce n'est point à cause d'eux, » mais à cause de notre Père commun.» Dunque ciò che legittima e santifica l'amor del prossimo è la sua subordinazione all' amor di Dio. Ma se amando i vostri fratelli in grazia del comun Padre, voi amaste questo in grazia di voi stesso, invece di nobilitare l' amor degli uomini, voi lo avvilireste, trasformandolo in egoismo. Ora l' egoismo esclude il vero amore; il quale è sempre, ed essenzialmente disinteressato e gratuito. Chi amasse il padre o l' amico unicamente per li benefizi, che spera di riceverne, potrebbe dirsi animato da pietà figliale, o da amicizia? « Les sacrifices qu'elle nous impose à leur profit ne sont » dans sa pensée que les conditions de notre félicité future. » Se tali sacrifizi non fossero fatti che a contemplazione del bene, che se ne può ricavare, non sarebbero più sacrifizi. Altrimenti lo spirito di sacrifizio non si distinguerebbe da quello dell' egoismo, che è il suo maggior nemico. Noi dobbiam certo far del bene al prossimo, in vista della celeste ricompensa; ma questo non dee essere l' unico nostro scopo; altrimenti non ameremmo il nostro prossimo, come noi stessi, secondo il precetto evangelico, nè Iddio sopra ogni cosa. Noi dobbiamo anche beneficare il prossimo per amor del prossimo, cioè colla ferma disposizione di farlo, ancorchè non ce ne tornasse alcun bene; e dobbiamo indirizzare questo amor gratuito del prossimo, e l' amore di noi stessi, a quello di Dio. « Il suit de là que l'intérêt » personnel élargi, dilaté, étendu au delà du tombeau, est,

» sauf quelques rares exceptions, l'intérêt que le catholicisme » invoque toujours. » Dite assolutamente, senza eccezione veruna, altrimenti voi siete quietista. Ma aggiungete, che il cattolicismo prescrive a tutti d' indirizzare questo interesse legittimo e santo alla gloria di Dio. « Nous avons hâte de le dire, » les cultes les plus niais n'ont cependant jamais poussé la » stupidité jusqu'à demander à ceux qui les professent un dé» vouement sans récompense. » Dunque l' esigere un sacrifizio, che sia veramente tale, e che non muova dall' intuito della ricompensa, benchè ne sia accompagnato, è una solenne sciocchezza, e così grande, che non può cadere nè meno nei culti *les plus niais?* E un Cristiano, un cattolico può parlare in cotesto modo? E si ascrive a vizio ciò che fa l' eccellenza del Cristianesimo, ciò che è il suo privilegio, lo distingue dai falsi culti, lo mette al di sopra della stessa antica legge (nella quale il sentimento dell' amor gratuito era pure prescritto, ma per la durezza degli uomini, non avea il predominio nell' insegnamento esteriore) lo fa degno di essere chiamato, con titolo singolarissimo, legge di amore e di grazia? Certo che i falsi culti, non solo *les plus niais*, ma i più ingegnosi, non seppero mai innalzarsi all' idea dell' amor di Dio per sè stesso, e perciò appunto l' Evangelio si dichiara divino, e l' epiteto usato dal nostro scrittore può darsi a ogni credenza che se ne distingua. Singolar fortuna delle parole! Gli uomini avvezzi a riporre la sapienza nel egoismo sogliono regalare il titolo di *niais* ai virtuosi, che amano il bene morale per sè stesso; e tal era fra gli altri, l' usanza di Napoleone [1]. Ma quando mai s' è udito, che un vero filosofo, un uomo religioso, un Cristiano riputasse *niaiserie* ciò che fa l' essenza dell' atto morale, e la cosa più atta a rendere una imagine della santità increata? Ma che meraviglia, che l' autore parli così, se in tutto questo squarcio egli abusa mirabilmente delle voci più consuete, e vi parla fra le altre cose di un *dévouement sans récompense?* Ma un sacrifi-

[1] Las Cases, *Mém. de Ste-Hél.* Bruxelles, 1824, tom. IV, p. 183 et al. passim.

zio, che mirasse alla ricompensa, sarebb' egli sacrifizio, poichè l' essenza di questo consiste nell' essere gratuito? O vorrete dire, che la carità cristiana non è senza ricompensa, perchè è accompagnata dalla speranza? Lo credo anch' io, e lo credono tutti i Cristiani, salvo i quietisti; se non che, voi parete negarlo, quando fate esente da questa regola *la plus éminente sainteté*. Ma la ricompensa promessa al Cristiano non è lo scopo unico, nè ultimo del suo amore, e il desiderio di essa accompagna l' intuito di questo ultimo fine, non lo costituisce. Ora quando voi parlate di *un dévouement sans récompense*, dovete aver rispetto ad un premio, che sia l' intento, la mira unica e suprema dell' atto virtuoso; altrimenti il vostro discorso non avrebbe più alcun costrutto. « C'est que la nature humaine est » ainsi faite. » La natura umana ha due leggi, quella dell' istinto, e quella della ragione. L' una spetta all' uomo, come essere sensitivo; l' altra gli appartiene, come essere intelligente e libero. Per la prima, egli tende a sè stesso, e in sè si riposa; per la seconda dee porre in Dio il suo termine. Quella è destinata a reggere la parte involontaria, e sensibile: questa dee governare le volontarie e libere azioni. Se la legge dell' istinto diventa legge della volontà, v' ha sommo disordine. L' istinto è buono in sè stesso, purchè non esca da' suoi limiti; onde la stessa volontà dee secondare sapientemente i moti di esso, e provvedere al suo bene, proponendoselo come un fine secondario delle sue operazioni, indirizzato e regolato dal fine supremo. In questo predominio della libertà sull' istinto consiste la somma della virtù e della sapienza. « L'amour du *moi* » est, depuis sa dégradation, le motif déterminant de ses actes; » l'homme rapporte tout à lui, il se fait centre, et quand il tolère » un rival dans ses affections, ce rival doit être Dieu lui- » même. » Dunque voi reputate legittimo e santo un effetto della colpa? Voi credete, che il Cristianesimo suggelli la corruzion della nostra natura? Che il Verbo sia sceso di cielo in terra, e abbia preso umana carne, per confermare e aggravare il male, in vece di apportarne il rimedio? Credete, che l' am-

metter Dio, come un rivale nel proprio cuore, e il dividere gli affetti fra lui e il mondo, basti ad adempiere il precetto, che prescrive l' amor di Dio sopra ogni cosa? O che sorta di religione è la vostra? E se questa religione bastasse, come mai il Cristianesimo sarebbe ancora necessario alla salute degli uomini? Non vedete, che l' Evangelio è appunto il rovescio di ciò che voi insegnate? E che voi confondete il male col bene, la malattia colla medicina? Voi erigete in istato normale quell' egoismo predominante, che è la piaga originale della nostra natura; quando la redenzione fu appunto ordinata da Dio a sterpare questa labe funesta, e a ristabilire l' ordine primigenio delle cose! Voi volete dividere il cuor dell' uomo fra la grazia e la cupidigia, fra Dio e il mondo; quando il Redentore insegnò, che non si può servire a due padroni [1], e l' Apostolo predicò per impossibile la concordia di Belial con Cristo [2]! Iddio non si contenta di essere il rivale dell' uomo; egli vuole esserne principe; e ha sentenziato, che chi ama alcuna cosa più di lui, non è di lui degno [3]. Non crediate però, che Iddio interdica l' amore legittimo di sè stesso, o che questo amore sia nato dalla colpa, o contrasti all' affetto più nobile, che ci lega al nostro autore; giacchè queste funeste doti, che ora infettano l' amor proprio, non risguardano la sua radice, ma l' eccesso, per cui l' uomo è indotto a considerar sè stesso, come oggetto supremo delle sue affezioni. L' eccesso solo è opera dell' uomo, e frutto di corruzione; e il restituire l' armonia primitiva è lo scopo precipuo del Cristianesimo, il quale non può patteggiare con quel nemico, che intende a vincere e sterminare dal mondo. « La per-
» fection infinie seule peut, à l'aide d'un miracle de la grâce,
» peser plus que le *moi* dans ses attachements. » Ciò è verissimo; e per questo appunto si prova la necessità della grazia divina e della redenzione; le quali sono il maggior de' miracoli; ma un miracolo necessario, poichè senza di esse Iddio non può *pesar*

[1] Matth. VI, 24.
[2] Cor. VI, 15.
[3] Matth. X, 37, 38, 39.

più dell' uomo negli affetti dell' uomo stesso. Che se Iddio non dovesse sovrappesare, la grazia e la redenzione tornerebbero inutili. La grazia si richiedeva di certo anche nello stato d' innocenza; perchè era necessaria a vincere la forza naturale dell' istinto; ma ora questa necessità è raddoppiata, perchè allo stimolo nativo dell' affetto si aggiunge il fomite perverso della corruzione. A intendere il vostro discorso, parrebbe, che per esercitare quegli atti di amor mercenario, in cui fate consistere la somma della carità cristiana, la grazia non sia richiesta, ovvero, che in questo caso la grazia non sia un miracolo. Ma la grazia è sempre un miracolo, poichè muove sempre da un principio sovrannaturale, e si ricerca, secondo il dogma cattolico, a ogni atto di virtù cristiana.

Non creda il lettore, che con questa critica io voglia porre menomamente in dubbio la fede cattolica del giornalista. Io protesto anzi di essere persuaso della rettitudine del suo animo e delle sue intenzioni. Ma ho voluto mostrare con questo esempio, quanto sia difficile il discorrere di materie religiose, senza scappucciare, chi non ne sia bene informato; e come chi manca di questa dote si pone a rischio di nuocere alla religione, invece di giovarle. A questa cagione si dee attribuire un certo Pelagianismo, che s' insinua al dì d' oggi, velato e non velato, in molti scritti anche cattolici. Gli autori dei quali stimano di vantaggiare la religione, scemando a lor potere l' austerità di essa, e facendola discendere dalla sede eccelsa, in cui alberga, per accostarla alla debolezza e alla miseria degli uomini. E non s' accorgono, che così facendo, diminuiscono anche umanamente la bellezza della fede; diminuiscono la sua convenienza e armonia colle stesse verità razionali. Imperocchè una filosofia, che si appaga del Pelagianismo, non può essere che fanciulla; cioè leggera, frivola, superficiale: una filosofia virile e robusta, che ami di penetrare nelle viscere del suo soggetto, non può contentarsi che della dottrina contraria. Il Pelagianismo, e le dottrine condannate o tollerate dalla Chiesa, che ne derivano, sono il Cartesianismo e il sensimo della teo-

logia rivelata, e hanno con questi sistemi filosofici un' intima fratellanza. Per favorir la religione, non bisogna abbassarla fino alla piccolezza degli uomini, ma sollevar gli uomini alla sua altezza. Così fa la Chiesa; la quale non teme di parlare all' idiota ed al pargolo di Trinità, d' Incarnazione, di peccato originale, di grazia, di Eucaristia; misteri tremendi all' intelletto del filosofo [1]. E anche umanamente parlando, ella fa segno di sapienza a così governarsi; perchè la bellezza, l' euritmia, e l' integrità ideale della religione dipende dalla somma di tutti questi misteri. Chi crede il contrario non ha misurata l' altezza della sintesi cattolica. Da questo vezzo di voler rammorbidare la religione per adattarla alla poca levatura degli uomini, nasce un altro inconveniente (che è propriamente un effetto del primo), cioè la poca consistenza dei sistemi, che si professano. Da che credete, che siano nate quelle apostasie illustri, che afflissero la Chiesa da pochi anni in qua? Certo da più cagioni; ma una di esse credo io, che sia stata il Pelagianismo, che largamente serpeva nei nuovi sistemi. Gli scritti di Giuseppe Maistre, e il Saggio sull' indifferenza in opera di religione, sono infetti da quel venefico errore. Il Maistre morì cattolico; ma i tristi frutti della sua dottrina comparvero in alcuni de' suoi discepoli. Guardiamoci adunque dal volere attenuare od esagerare le verità divine, che la tradizione legittima ci ha commesse: serbiamole, come la Chiesa ce le insegna, senza nulla aggiungervi, nulla levarvi, persuasi, che il metodo contrario, per quanto possa essere specioso, non riesce che a render meno persuasiva, anche umanamente parlando, l' Idea cattolica, e torna tosto o tardi a danno degl' infelici, che vi danno opera.

1 Dico *intelletto*, e non *ragione*, pigliando queste due voci nel senso moderno; perchè i sofismi contro la fede parlano sempre all' intelletto, e non mai alla ragione. L' incredulità è sempre riflessiva, e non mai intuitiva; le fallacie, che seducono spesso l' intelletto, non giungono mai a convincere la facoltà più nobile.

25.

La colpa di origine, avendo infetta universalmente l' umana natura, riverbera in tutte le sue parti, e comunica loro ciò che forma la sua intrinseca reità, versante nel traslocamento del fine ultimo dall' Ente nell' esistente, e nella distruzione del secondo ciclo creativo. Così, verbigrazia, il peccato originale della civiltà stà nel considerare l' utile temporale, come l' ultimo scopo di essa; quello della scienza, nel riporne il principio ed il fine, fuori di Dio; quello delle arti e lettere, nel preferire il piacevole al vero bello ecc. Ciascuno di questi disordini è un applicazione speciale del sensismo; e il sensismo, in quanto è la sostituzione dell' esistente all' Ente, come fine ultimo, è l' essenza medesima della colpa morale.

26.

Le varie opinioni dei filosofi e dei popoli, intorno alla natura delle cose, si possono distribuire in cinque sistemi.

1° Il materialismo ordinario, che riduce tutti gli esseri ad atomi estesi, similari, inerti, destituiti intrinsecamente di virtù motrice, senziente, e cogitativa.

2° L' idealismo, che ammette l' esistenza di sole sostanze spirituali e pensanti.

3° Il panteismo, che considera l' estensione e il pensiero, come semplici forme di una sostanza unica, che non è sostanzialmente l' una, nè l' altra di tali due cose, od è amendue, che è tutt' uno.

4° Lo spiritualismo consueto delle scuole, che ammette due ordini di sostanze, cioè le sostanze spirituali e materiali, fa di queste altrettanti atomi estesi e inattuosi, secondo la sentenza dei corpuscolari, e quindi pone un intervallo infinito fra i due ordini.

5° Lo spiritualismo, che io chiamerei cristiano, il quale ri-

conoscendo un divario essenziale fra lo spirito e la materia, considera tuttavia gli elementi di questa, come forze semplici, attive, ed esplicantisi, giusta il parere dei dinamici, e quindi stabilisce fra le due classi di sostanze una convenienza e un armonia intima, e tiene le forze corporee come perfettibili, e suscettive di un perfezionamento indefinito, tanto che coll' andar del tempo possano essere spiritualizzate fino ad un certo segno. Quindi ne nasce la convenienza razionale dei dogmi rivelati intorno alla immortalità personale dell' uomo, alla risurrezione finale, e allo stato glorioso dei corpi; e di quei cenni o semicenni, che trovansi nelle Scritture, e riverberano nelle tradizioni più antiche, del finale rinnovamento delle cose, e della palingenesia universale. Il Leibniz e il Bonnet ci hanno dati alcuni saggi di questo spiritualismo cristiano; saggi rozzi e imperfetti sì, ma che mostrano la mano di gran maestri. Sventuratamente questo sistema è ancora sbandito dalle scuole, dove regna lo spiritualismo consueto; sistema ottimo in parte, ma difettuoso per molti rispetti, da cui si dee ripetere quel materialismo, che regna tuttavia nelle scienze fisiche, e il favore, che lo stesso materialismo filosofico ebbe in una età poco lontana dalla nostra. Oggi i psicologi cominciano a sentire la necessità di uscire dal giro angusto dello spiritualismo ordinario, e alcuni di essi, come l' illustre Rosmini, hanno applicato felicemente l' analisi per questo verso. La teorica del sentimento fondamentale, è una delle migliori parti del Nuovo saggio sulla origine delle idee, dettato dal nostro Italiano [1]. Il qual sentimento, per accennarlo di passata, ha qualche analogia col *manas* delle scuole indiche [2], da cui forse Aristotile tolse il suo senso comune [3].

Lo spiritualismo ordinario si ristringe a provare l' immortalità dell' animo, ed è impotente a rendere anche solo probabile

[1] Vedi la parte quinta, tom. II, p. 207-472.

[2] Colebrooke, *Ess. sur la phil. des Hind.*, p. 20, 21, 24, 61, 62, 71, 78, 89, 94, 109, 183, 192, 200, 241, 242, 243 not., 250, 253, 268, 269, 272.

[3] *Ibid.*, p. 61, not. 1.

l' immortalità dell' uomo, cioè della persona. La qual seconda immortalità, che importa la risurrezione finale, è un dogma espresso del Cristianesimo, composto di un intelligibile e di un sovrintelligibile, e fondato sul misterio dell' Uomo Dio. L' Ente e l' esistente, Iddio e l' uomo, lo spirito e il corpo, sono entità isolate nei termini della filosofia ordinaria. La rivelazione le riunisce, senza confonderle, con una sintesi sovrintelligibile; ma questa sintesi non dee aver ella qualche corrispondenza coll' ordine razionale delle cose? La ragione non ci mostra ella l' Ente creante le esistenze, l' anima informante il corpo, e in queste dualità unificate da una unità superiore non ci dà ella un' imagine dell' Uomo Dio, e dello stato oltramondiale, in cui sarà collocata la nostra natura? Uno spiritualismo vasto e forte non dee aver paura di entrare in queste quistioni, sulla seconda delle quali il fatto attuale del commercio, che l' anima ha col corpo, può spargere di molta luce. Questo commercio è tale, che benchè l' immortalità della persona supponga l' intervento di un principio superiore a quello delle leggi vitali (onde il privilegio accordato all' uomo innocente era veramente un effetto di grazia), tuttavia ci mostra, che la morte ripugna alla condizione naturale dell' uomo; per cui ella non è, come nelle bestie e nelle piante, una semplice trasformazione, ma una distruzione dell' entità personale. Le induzioni, che nascono da queste avvertenze, possono dare al dogma rivelato della risurrezione una probabilità razionale molto prossima alla morale certezza.

27.

Fra le favole del panteismo, v' ha quella della infinità del mondo, che ne è una conseguenza rigorosa, e che, come tale, è oggi in voga presso la folla dei filosofi. Ecco, come ne parla il Malebranche, di cui alcuni vorrebbero fare un panteista, e come dice argutamente il sig. Cousin, uno Spinoza cristiano:

« *Ariste*. Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre
» infini de tourbillons..... — *Théodore*. Non, Ariste: laissons

» à la créature le caractère qui lui convient : ne lui donnons » rien qui approche des attributs divins [1]. » Il sistema, che è qui rigettato dal Malebranche sotto la persona di Teodoro, è quello appunto, che viene stabilito e difeso dall' autore del trattato *De l'infini créé*. Nel qual trattato si difende pure l' infinità dello spirito umano; la quale è espressamente ripudiata da esso Malebranche in vari luoghi delle sue opere più autentiche [2].

28.

Il principio di causalità, e il principio di finalità, sono due assiomi gemelli, come i concetti di tempo e di spazio, e tuttavia differiscono essenzialmente fra loro. Le principali differenze, per cui si distinguono, nascono dalla loro relazione coll' idea di tempo. Imperocchè giova l' avvertire, che amendue queste dignità non si possono intendere, se non si vestono colla forma del tempo, benchè le siano superiori; tantochè l' intervento di questa nozione nei due principii è legittima, purchè si adoperi unicamente a guisa di simbolo intellettivo.

Ciascuno dei due principii si rappresenta, come una serie nel tempo; nella quale v' ha una idea predominante, e dei concetti subordinati.

Il principio di causalità importa le nozioni di *Ente-causa*, *azione*, *effetto-esistenza*.

Il principio di finalità inchiude le nozioni di *esistenza-fine*, *mezzi*, *intenzione-Ente*.

Ora nel principio di causalità l' idea predominante è anteriore ai concetti subordinati; in quello di finalità è posteriore ai medesimi. Nell' uno, si procede dal passato al presente, o dal presente all' avvenire; nell' altro, dall' avvenire al presente, o dal presente al passato. La causalità progredisce dalla

1 Malebranche, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 9. — Tom. I, p. 348.

2 *Rech. de la vér.*, liv. 3, part. 1, chap. 2; part. 2, chap. 9. — *Rép. à M. Regis*, chap. 2, et al. passim.

cagione all' effetto : la finalità retrocede dal fine all' intenzione.

Nel principio di causalità l' idea predominante s' intreccia coll' idea di Ente, nell' altro con quella di esistenza. All' incontro nel primo principio l' ultimo termine si connette colla nozione di esistenza, e nel secondo l' ultimo termine si collega col concetto di Ente. Ben s' intende, che qui si considera il principio di finalità applicatamente al solo primo ciclo creativo, e quindi in modo imperfetto; giacchè, se si piglia in tutta la sua ampiezza, abbracciando e costituendo il secondo ciclo, corrisponde perfettamente per questa parte al principio di causalità. In tal caso *il fine*, essendo *ultimo*, s' immedesima coll' Ente stesso; ma siccome, oltre lo scopo ultimo, il principio di finalità comprende delle mire secondarie e relative, che versano tutte nell' esistente, se si prende in questo senso, corrono fra esso e il principio di causalità le differenze dianzi accennate.

Le quali parranno più chiare, rappresentandole col quadro seguente:

ORDINE LOGICO.

	Primo termine.	*Secondo termine.*	*Terzo termine.*
Principio di causalità.	Causa.	Azione.	Effetto.
Principio di finalità.	Fine.	Mezzi.	Intenzione.

ORDINE CRONOLOGICO.

Principio di causalità.	Causa.	Azione.	Effetto.
Principio di finalità.	Intenzione.	Mezzo.	Fine.

Quindi si vede, che come i due principii si riuniscono in un solo, nello stesso modo che il pensiero e l' attività immanente s' immedesimano insieme, così ciascuno dei termini del primo principio s' immedesima con ciascuno dei termini del secondo, a tenore dell' ordine cronologico. Conseguentemente, la causa è intenzione, l' azione mezzo, e l' effetto fine.

L' assioma teleologico è stato finora negletto così dai moderni cultori della filosofia, come dagli storici di essa. Sarebbe cosa lunga e difficile, ma utile e dilettevole, il descrivere le vicende di questo principio negli annali della scienza; cosa impossibile a farsi in una nota. Mi contenterò solamente di avvertire, che l' idea di fine domina nella riforma socratica, e tiene un grado importante nelle due scuole principi, che, quasi due gran fiumi, ne uscirono, l' Accademia e il Peripato. La maggior parte delle sette anteriori a Socrate non s' erano quasi occupate che del principio, cioè della cagion materiale ed ordinante delle cose; onde l' assioma di causalità vi signoreggia. E perciocchè il concetto di causa produce il primo ciclo creativo, come quello di fine il secondo; i filosofi greci del primo periodo si travagliarono sovratutto nella cosmogonia, o sia generazion delle cose, e trascurarono il concetto teleologico, e quelle parti della scienza, che vi si attengono. Ho detto la maggior parte delle sette; perchè in effetto bisogna eccettuare quella dei Pitagorici, la quale fu debitrice agli elementi dorici e ieratici, ond' era fortemente imbevuta, della grande superiorità, che ebbe sulle scuole coetanee o prossime succeditrici. Queste per lo più lavorarono su premesse tolte dalle credenze popolari degl' Itolagreci, o dalla parte meno recondita dei Misteri; laddove l' altra attinse direttamente alle dottrine ieratiche d' Oriente; onde fra quelle e questa corre quasi l' immenso divario, che distingue l' essoterismo demotico dall' acroamatismo sacerdotale. Il che è tanto vero, che io sono inclinato a pensare, che se conoscessimo meglio i dogmi dei Pitagorici, troveremmo la riforma socratica e platonica non essere nella sostanza, che un rinnovamento dell' antico Pitagorismo. Certo, io credo non trovarsi in Platone una sola idea un po' importante e feconda, che non sia pitagorica.

Socrate applicò al mondo il concetto teleologico, come Anassagora suo maestro vi aveva già applicato quello di causa ordinante, che è in sostanza una sintesi della causalità e della finalità in un solo principio. Ma taluno chiederà, se Socrate e

Anassagora introducendo questo concetto di una legge cosmica, conforme a quella, che regge lo spirito umano, furono psicologisti, come oggi si crede dai più, ovvero seguirono l' ontologia tradizionale. Spero di poter provare altrove questa seconda sentenza essere la più probabile. Mostrerò, che Anassagora, se dovette molto al proprio ingegno, attinse i principii della sua cosmoteologia dalle dottrine anteriori, e in parte segnatamente da quelle di Empedocle, le quali sono un anello, che congiunge insieme i due rami illustri della sapienza italogreca, cioè i Pitagorici, e gli Eleatici.

La connessione del principio di finalità colla morale e colla religione, ci spiega l' importanza, che Socrate, e il più grande de' suoi discepoli, diedero a questa doppia disciplina, che è come la teleologia dell' uomo e del consorzio umano. Il principio di finalità è il compimento di quello di causalità, e la base del secondo ciclo creativo; onde per questo rispetto la riforma socratica fu un rilevantissimo progresso della scienza. Egli è vero, che questa novità essendo un ritiramento verso l' antico, cioè una instaurazione del Pitagorismo, non può essere chiamata propriamente un progresso, se vogliam credere a coloro, che sono oggi in possesso di questo bel nome, e ce lo ripetono ad ogni poco.

Iddio, o sia l' Ente, è il principio e il fine di ogni cosa. Tal è la formola socratica, intrinsecamente ontologica, che risulta da tutte le parti dell' insegnamento di quel gran savio, e che mostra, quanto ben discorrano coloro, che fanno di lui un Descartes vestito alla greca. E pure quest' opinione è ora quasi universale, e i nostri filosofi credono di onorare quel grande con questo paragone. Povero Socrate! Se tu avessi antiveduto gli elogi, di cui oggi il mondo ti è cortese, e le lodi che ti si danno da que' medesimi, che fan pure il panegirico de' tuoi persecutori, la cicuta, che questi ti propinarono, sarebbeti paruta meno amara e spiacevole della cortesia moderna.

L' ontologismo di Socrate non era però schietto : i principii emanatistici, da cui un Gentile non potea schermirsi colle sole

forze del proprio ingegno, il guastavano. La teorica platonica e aristotelica dell' *Ile* il dimostra. Tuttavia il principio di finalità, anche così alterato, era fecondo di germi preziosi. Esso conteneva 1° il compimento dell' ontologia e della cosmologia, cioè l' idea del secondo ciclo; 2° la logica, la morale, e l' accordo loro colla ontologia; 3° la convenienza della politica colla morale, e della estetica colla morale e colla ontologia; 4° la concordia della civiltà colla religione; 5° l' indirizzo del pensiero umano all' azione, della scienza al morale perfezionamento, della vita presente alla futura, dell' incivilimento alla religione, dell' uomo al suo Fattore; 6° finalmente il principio della perfettibilità e del progresso, e quindi il germe della filosofia della storia. Noto in ispecie quest' ultimo punto, perchè oggi una certa classe di filosofi pretende, che l' idea del progresso fu affatto ignota alla gentilità. Ma che una idea imperfetta del secondo ciclo creativo, in cui il progresso consiste, si trovi in tutte le scuole più illustri dell' antichità, è un punto di storia indubitato, di cui discorrerò nel secondo libro. Non bisogna esagerare con improvido consiglio i privilegi dell' età cristiana, e pretendere, che l' Idea siasi affatto spenta fra i Gentili; il che, non che giovare alla causa del Cristianesimo, gravemente gli nocerebbe. La grande prerogativa razionale dell' Evangelio non consiste nell' avere rivelata la nozione fondamentale del doppio ciclo, ma nell' aver sostituito al concetto di emanazione quello di creazione, smarrito da tutti i popoli estranei alla stirpe eletta.

29.

Le relazioni dei viaggiatori, e parecchie opere speciali, fra cui quella del Beaumont ha ottenuto celebrità ai nostri giorni, mi dispensano dal carico di giustificare la mia sentenza sulla condizione degli schiavi negli Stati Uniti. Tuttavia non so trattenermi dal riferire una breve narrazione, che trovo in un pregevole raccolto, fatta da un testimonio oculare. Si tratta della descrizione di un mercato di schiavi, tenuto in Richmond,

capitale della Virginia. « *Attention!* s'ecria... l'huissier, *voici » la mère et la fille, l'une agée de* 34 *ans et l'autre de* 15. Elles » pouvaient être vendues séparément; mais elles avaient paru » ensemble pour reculer autant que possible le moment de la » séparation, qu'elles redoutaient. Betty, c'était le nom de la » fille, aurait pu servir de modèle à un sculpteur, tant ses » formes étaient pures et belles...... Ses yeux grands, noirs, » et pleins d'expression, étaient inondés de larmes. La mère était » l'image de la fille, seulement moins fraîche, moins vive. Une » bourgeoise de Richmond acheta la mère, qui aussitôt se jeta » à ses pieds, et la supplia d'acheter également sa fille. La » dame lui fit un signe de bienveillance, et commença à faire » quelques offres pour la fille; mais les marchands négriers » avec un rire brutal, s'encourageaient les uns les autres à of- » frir davantage. En même temps ces enchérisseurs, ainsi que » l'huissier, examinaient.... de la manière la plus indécente » la pauvre victime, qui se couvrait le visage avec ses petites » mains. Lorsqu'elle apprit qu'elle était vendue au plus bru- » tal des marchands pour 970 dollars (4850 fr.), l'idée d'une » éternelle séparation d'avec sa mère la fit tomber en évanouis- » sement. Son nouveau maître n'en fit que rire, et avec son » fouet ensanglanté il lui donna quelques coups sur son sein » virginal; elle ouvrit les yeux, et aussitôt, avec de nouveaux » éclats de rire, le marchand s'écria : *Vous le voyez; le fouet » est un bon médecin*[1] *!* »

30.

Alcuni scrittori assai recenti affermano, che non si dee attribuire al Cristianesimo l'abolizione della schiavitù, e sfoggiano a tal effetto una erudizione, che è per lo manco inopportuna ed inutile. Ma che vogliono inferirne? Che la Chiesa non ha condannata nè abolita per un atto espresso la schiavitù e il

[1] *Nouv. annal. des voy., par Eyriès et Malte-Brun.* Paris, 1819. — Tom. IX, p. 422, 423, 424.

servaggio? Sapevamcelo. La Chiesa non potea abolire una instituzione civile, perchè le cose civili non sono di sua competenza. La Chiesa non potea condannarla in modo assoluto, come condannò il traffico de' Negri, perchè questo è sempre infame, laddove la servitù e la schiavitù possono essere momentaneamente legittimate dalla necessità. Che se vogliono quindi argomentare, che all' efficacia del Cristianesimo non si debba ascrivere l' abolizione graduata di quei due flagelli, l' errore è così manifesto, che non ha quasi d' uopo di essere combattuto. Ma alla civiltà, e non al Cristianesimo, si vuol recare questo gran benefizio. Alla civiltà, e non al Cristianesimo? Povera gente! Che cos' è la prima, se non una dipendenza e una conseguenza del secondo? Che cos' è la civiltà, se non l' applicazione di certi principii e di certi concetti insegnati dalla religione? La schiavitù e la servitù erano pure un portato della civiltà gentilesca, perchè erano fondate sulle credenze di quei tempi. L' opinione, che avevasi della ineguaglianza morale delle stirpi, delle nazioni e degl' individui, produsse la distinzione ereditaria delle caste, e specialmente delle caste servili, occasionata dalla conquista, e perpetuata dalle false e spesso ipocrite teoriche dei dominatori. Qualche filosofo ebbe un barlume della perversità di tal dottrina; ma niuno riuscì ad averne il concetto chiaro, esatto, determinato; niuno seppe ridurre la sentenza contraria a una formola schietta e precisa, e tampoco appoggiarla sopra una base inconcussa, predicarla autorevolmente ed efficacemente, e stabilirla in una porzione notabile dell' umana specie. Cristo fu il primo, che disse: «Uomini, voi siete fratelli, perchè originati da un solo padre, creati e redenti da un solo Dio, ordinati alla stessa beatitudine. La sola ineguaglianza morale, che ragionevolmente possa correre tra voi, consiste nella virtù, e dipende dall' arbitrio, ch' è un privilegio comune a tutta la vostra famiglia. Voi potete a piacer vostro scegliere fra il cielo e l' inferno; potete essere i primi o gli ultimi del regno celeste: la vostra eterna sorte dipende da voi. Quanto alla condizione vostra quaggiù, io non vengo

ad alterarla o mutarla, perchè il mio regno non è di questo mondo : io vengo a voi mandato dal mio Padre, come nunzio e largitore di misericordia, e di grazia, non come ministro della Providenza negli ordini di natura. Tuttavia gl' insegnamenti, che vi reco, vi frutteranno eziandio per questo rispetto, e le cose vostre temporali miglioreranno, se saprete vantaggiarvi di quelli, mettendoli in opera. Ma finchè dura lo stato presente, questo solo vi dico : servi, ubbidite ai vostri padroni, per amore del vostro Padre, che è nel cielo; padroni, amate i vostri servi, come fratelli, amateli, come prezzo del mio sangue, come vostri compagni in questo viaggio terrestre, come uomini, che vi avanzeranno di gloria e di beatitudine, se ora vi superano di virtù, come testimoni favorevoli o tremendi al vostro finale giudizio. » Questi sublimi sensi, che dopo l' uscita dei nostri primi padri dal soggiorno della felicità e dell' innocenza, non s' erano più uditi nel mondo, vennero promulgati dagli apostoli, e da' lor successori per tutto l' universo. Che se ripetuti non fossero a ogni pagina degli Evangeli, e di tutta la letteratura ecclesiastica, basterebbe ad attestarli l' epistola a Filemone, che brevissima per la mole, non è certamente la men bella, ed è forse la più tenera, e per alcuni rispetti, la più ammirabile del grande apostolo. Essa è una viva ed eloquente effusione di carità, cioè di quel nuovo sentimento, che l' Evangelio instillava ne' cuori per ringiovanire il mondo, ed è sufficiente per vendicare alle credenze, che la dettavano, l' onore immortale di aver distrutta la schiavitù gentilesca. Se poi si avverte, che quelle divine e affettuose parole erano scritte quasi allo stesso tempo, che regnante Nerone, quattrocento poveri schiavi, uomini, donne, fanciulli, erano dannati a morte da una sentenza del senato, perchè uno di essi avea ucciso il padrone fedifrago o nefando, e la sentenza vinta dalla facondia di uno dei miglior senatori, non che essere biasimata, è lodata indirettamente da Tacito narratore del fatto[1]; questo solo con-

[1] *Annal.*, XIV, 42, 43, 44, 45.

trapposto fra la civiltà romana e il nuovo culto val più di un lungo ragionamento, in ordine alla presente quistione. Imperocchè qual è l' instituzione, che mutò radicalmente l' idea, in cui si fondava la servitù presso i Pagani, e vi sostituì una idea affatto contraria? Non è il Cristianesimo? Ma la Chiesa tollerò o approvò il servaggio in molti luoghi. Sia pure; aggiungete però che lo abolì in altri; e spetta a voi il provare, che quando nol fece, non sia stata impedita dalle circostanze; imperocchè i filantropi più sviscerati sanno al dì d' oggi, che quando la schiavitù regna da lungo tempo ed è radicata e connessa con tutte le instituzioni di un paese, non è sempre possibile l' abolirla in sul campo, e non è prudente il farlo, senza le debite preparazioni. E ancorchè per questa parte la Chiesa si fosse talvolta governata meno acconciamente, ciò nulla proverebbe, perchè l' errore sarebbe della Chiesa, come stato civile, e non come Chiesa. La Chiesa, come società spirituale, investita delle sue divine prerogative, non ha mai potuto ingerirsi di abolire la schiavitù, perchè le riforme sociali non sono di sua appartenenza. Che se tal fiata il fece o potè farlo, ciò succedette soltanto, quando dalle circostanze dei tempi e dalla volontà delle nazioni alla sua autorità spirituale e immutabile fu aggiunto il potere politico; il quale non è intrinseco, ma accidentale alla sua natura. Ed essendo accidentale, non può aggiudicarsi l'effetto delle divine promesse, come l' infallibilità e le altre prerogative; le quali furono fatte alla società cristiana, non come stato, ma come Chiesa. Quando si dice, che il Cristianesimo ha tolto via la schiavitù, o si vuol parlare della dottrina di fratellanza e di eguaglianza morale, che conteneva in germe quella gran riforma, o dell' applicazione di essa dottrina. Nel primo senso si attribuisce meritamente la gloria di quest' opera e al Cristianesimo e alla Chiesa, perchè l' uno rivelò il principio salvatore, e l' altra lo custodì intatto, lo promulgò per tutto l' universo, e lo tramandò alle future generazioni. Per questo rispetto, la religione cristiana, e il magisterio suo interprete, sono egualmente benemeriti di avere abrogata *la schiavitù e*

la servitù ideale, base della *sociale*, e di aver quindi spianata la via alla guarigione di questa peste. Ma se si parla dell' applicazione pratica del principio, e dell' annullazione effettiva di quelle, la Chiesa, come Chiesa, non poteva e non doveva impacciarsene. Quanto al Cristianesimo, esso si può considerare sotto un doppio riguardo, cioè come civiltà e come religione. Come sistema di civiltà, è ridicolo il disdire al Cristianesimo l' onore di cui si parla, poichè la civiltà, della quale l' età moderna può giustamente vantarsi, è la stessa civiltà cristiana. Come sistema di religione, il Cristianesimo non annullò la schiavitù e il servaggio, perchè ciò non gli apparteneva, ma si contentò di promulgare il dogma divino, che col tempo doveva sterminarli, e la sua opera per questa parte fu come quella della Chiesa.

31.

Le generalità, indicate nel testo, basteranno al sagace lettore, il quale non vorrà chiedermi, che in un lavoro sommario, come questa Introduzione, io entri a discorrere di tutti i casi straordinari, che possono emergere, e dichiari l' applicazione de' miei principii a ogni accidente particolare. Questo vorrebbe un discorso prolisso, nè io qui scrivo un trattato di casistica politica, ma mi ristringo a tratteggiare i lineamenti più generici della scienza. Nel resto, basti l' osservare, che supposta anche la distruzione totale della sovranità antica, il principio stabilito sussiste; perchè in tal caso il diritto privato, che ciascuno ha di provvedere alla propria e all' altrui conservazione, diventa il germe di una società novella, che per mezzo di tale anello coll' antica si raccozza. Infatti il diritto privato per un verso dipende dalla sovranità, che è il diritto supremo, ed è una derivazione di essa; per l' altro non è pubblico, cioè sovrano, fin tanto che la sovranità sussiste in atto o in potenza. Ma quando questa sia affatta spenta, il diritto privato, perdendo per ciò solo ogni rispetto di subordinazione verso un potere

più alto, diventa supremo, e l' individuo, escluso da ogni organismo sociale, acquista issofatto l' intera signoria di sè medesimo. Ora, posto che più individui si trovino in questa condizione (come accadrebbe, se vari naufraghi di diverso paese s' incontrassero in un' isola deserta), ciascuno essendo investito di una intera padronanza di sè, e abilitato a scegliere i mezzi più atti alla propria conservazione, può riconoscere un capo, come sovrano, e da questa riconoscenza sorgerebbe una società novella. Ma in tal caso la sovranità del nuovo stato sarebbe occasionata, e non causata da tal riconoscimento; poichè essa non sarebbe già una collazione dei sudditi, secondo l' assurda ipotesi del contratto sociale, ma una semplice estensione del diritto proprio del principe eletto, nata dalla rinunzia degli altri alla propria indipendenza. Ora il diritto di essere indipendente per sè, e quello di comandare agli altri sono affatto diversi; tantochè il carattere sovrano del nuovo principe non sarebbe conferito da' suoi nuovi sudditi, ma risulterebbe dal suo proprio diritto, in quanto esso si connette con una sovranità anteriore. Brevemente, la cessazione assoluta dell' antica sovranità crea in ciascun membro della società scomposta una sovranità potenziale, che diventa attuale, quando altri la riconosce; e questo riconoscimento, che fa passare la potenza in atto, non crea la stessa potenza. Queste non sono sottigliezze o giuochi di parole, come altri non avvezzo alle materie speculative potrebbe credere, ma verità suscettive di rigore e di precisione scientifica. Nel resto, se altri amasse meglio in tali casi straordinari ricorrere a un principio pure straordinario, cioè alla creazione di una sovranità nuova, necessitata dalle circostanze, e operantesi per una immediata tramissione del diritto divino, può contentarsi; nè ciò debiliterebbe la nostra dottrina sulla necessità dell' investitura umana ed esteriore; giacchè noi parliamo dei soli casi, in cui questa comunicazione tradizionale è possibile.

32.

Il principato è oggi in odio a una gran parte di quelli, che si chiamano amatori della libertà civile. Il qual odio irragionevole in sè stesso, può muovere da buona o da rea radice. È radicalmente buono, se nasce dallo spettacolo del dispotismo e della tirannide, e dal desiderio di uno stato migliore, più conforme all' indole dei tempi, e al bene degli uomiui. È cattivo, se procede dall' orgoglio, per cui l' uomo detesta ogni maggioranza. Per mala ventura, quest' ultimo sentimento predomina ai dì nostri, benchè coloro, che ne sono infetti, lo mantellino coll' ostentazione di quegli altri sensi più nobili. Una prova si è, che non si contentano del principato civile, e aspirano a una democrazia impossibile, dove tutte le condizioni siano tirate a fil di squadra, e ridotte a un medesimo livello. Egli è vero, che se la fortuna dà loro dei soggetti (e pochi sono, che non ne abbiano a questo mondo), sogliono esercitare sopra di essi una grandigia e un' arroganza incomportabile. Ho conosciuti dei repubblicani, la cui dura superbia verso gl' inferiori sarebbe stata degna di un barone del medio evo. Costoro mi danno imagine dei cittadini degli Stati Uniti, che si addestrano a libertà, martoriando e trafficando gli uomini di un altro colore. L' orgoglio, figliuolo primogenito dell' egoismo, è la gran piaga di questo secolo. Ognun vuole salire per modi leciti ed illeciti; anzi preferisce questi a quelli, perchè sono più pronti e alla mano di tutti. Onde nasce, che l' orgoglio moderno non ha nulla di generoso, e di grande nel suo procedere: sceglie per ordinario i mezzi più abbietti: si compiace delle viltà: preferisce l' andare strisciando al salire per l' erte fatichevoli. E non è meraviglia, che i superbissimi siano abbiettissimi, poichè oggi i potenti sogliono dispensare la fortuna a coloro, che li somigliano,

« Calcando i buoni, e sollevando i pravi. »

Ma non v' ha nulla di men ragionevole dell' orgoglio, secondo

l' uso delle passioni, che tutte tirano all' assurdo. Se gli uomini discorressero dirittamente, e si consigliassero con senno del loro onore, conoscerebbero, che questo consiste non meno nel bene ubbidire, che nel ben comandare, secondo il luogo, in cui la Providenza ha collocato ciascuno. Egli è certo lecito l' aspirare a quel grado, che si conviene alle proprie facoltà, e ai propri meriti; ma il non volere aver superiore, il riputarsi ad obbrobrio la sudditanza, è una follia non minore, che se altri si recasse ad onta di esser figliuolo e non padre, giovane o vecchio e non uomo maturo; ovvero si vergognasse di non aver l' ingegno di Dante, o le forze di un atleta. La vera lode consiste nel sapere adempiere sapientemente al proprio uffizio: un buon suddito è di gran lunga più glorioso, che un cattivo principe. Non dico queste cose, per legittimare le disuguaglianze innaturali e irragionevoli, che abbondano pur troppo in due terzi di Europa. Lo dico, perchè anco ne' governi più perfetti e più liberi la disparità delle condizioni e degli uffici è inevitabile: e se le prossime generazioni non si avvezzano a domar l' orgoglio, non vi sarà più alcun governo possibile in Europa. Si spianti adunque questa infausta semenza, insegnando agli uomini, in che consista il verace onore, e persuadendo a tutti, che i più gran nemici della libertà, e della vera e legittima eguaglianza, sono gli orgogliosi.

38.

Iddio è verità prima e ultima, assioma primitivo e corollario supremo delle scienze, argomento d' intuito, e di ogni specie di dimostrazione.

Fra le vie infinite, con cui Iddio si rivela allo spirito, havvi eziandio quella dell' ipotesi; la quale, verificata, diventa certezza. Ma il raziocinio ipotetico, come i discorsi dimostrativi non sono che *confermazioni* della verità già conosciuta, e ne presuppongono l' intuito.

Pigliate dal linguaggio l' idea di Dio, e consideratela, come

un postulato. Analizzate questa idea, esplicatela, e avrete il concetto dell' Ente necessario. Discendete quindi al possibile dell' esistenza, cioè al tempo e allo spazio ; i quali presuppongono l' eternità e l' immensità divina. Dal possibile passate all' esistente, cioè al mondo : l' ordine materiale e l' ordine morale, che vi rilucono, presuppongono di necessità le perfezioni dell' Ente assoluto. Per tal modo l' idea di Dio considerata, come una ipotesi, è verificata dal possibile e dall' esistente, come il possibile e l' esistente presuppongono l' Ente e il Necessario.

34.

La cognizione, che l' uomo ha di Dio, è per molti rispetti solamente negativa, e quindi prettamente analogica o simbolica, (l' analogia o il simbolo essendo il supplemento della negazione); ma non è tale da ogni parte. La dottrina dei Padri e degli Scolastici sulla negatività dell' idea divina, se s' intende altrimenti, diventa assurda. Fra gli elementi positivi, che compongono l' idea di Dio, quelli d' Ente, d' intelligibilità, d' intelligenza, e di attività creatrice sono principalissimi. Questi elementi, benchè mischiati a nozioni simboliche ed analogiche, sono positivi in sè stessi, anzi formano la base di tutto il saper nostro intorno alle esistenze. Infatti, se l' idea di Dio fosse affatto negativa, tali sarebbero eziandio le altre nozioni ; e come in ontologia un Dio negativo conduce al nullismo, in logica e in psicologia un Dio negativo conduce allo scetticismo. E discorrendo col solo retto senso naturale, qual cosa più assurda, che il dire, che Iddio creando l' uomo a sua imagine e somiglianza, e rivelandosi al suo spirito, come primo principio e ultimo fine, gli abbia dato notizia positiva delle cose create, e solo negativa di sè medesimo?

Tanto è lungi che l' idea divina sia negativa, che anzi il solo positivo conoscibile dall' uomo si contiene fontalmente nell' idea divina e deriva da essa. Fu già notato, che l' idea dell' infinito è positiva, e quella del finito negativa. Ora dicasi lo stesso delle

altre. Le idee di ente, causa, sostanza, legge ecc., applicate dal pensiero riflessivo alle creature, sono veramente negative, perchè sono negazioni, o per dir meglio limitazioni delle stesse idee prese in modo positivo e assoluto, in quanto emergono dall'intuito di Dio, e non sono che applicabili all' Ente increato. Così l' idea generalissima di esistente è una negazione o limitazione dell' idea di Ente.

Tali idee, applicate a Dio, paiono veramente negative, e lo sono nel processo analitico, che sale dall' uomo a Dio, dalle creature al Creatore; ed è in tal senso, che va presa l' asserzione dei Padri e degli Scolastici, che ragionavano della cognizione popolare di Dio. Ma il processo analitico presuppone il processo sintetico, per cui l' uomo discende dall' intuito primitivo di Dio alla cognizione delle creature. Ora nel processo sintetico l' idea divina è supremamente positiva, e fonte di tutto lo scibile positivo.

L' Ente, l' intelligibile, e l' intelligente sono i tre momenti positivi dell' idea divina. Il nesso di quei tre momenti, e la positività di ciascuno di essi, consiste nel concetto di *necessità*, che è loro comune. L' Ente, in quanto è primitivamente intuìto, non è l' ente possibile dell' illustre Rosmini, non è il semplice reale (l' esistente), ma è l' Ente necessario, necessariamente intelligibile, e necessariamente intelligente. È necessariamente intelligibile, perchè l' entità inchiude l' intelligibilità, ed è la fonte di essa; è necessariamente intelligente, perchè l' intelligibilità penetra sè stessa ed è intelligente, come l' intelligenza penetra sè stessa ed è intelligibile. Proclo, se ben mi ricordo, è uno de' primi filosofi, che abbiano chiaramente esplicata la sintesi dei tre concetti. Intelligibile e intelligente sono due relazioni, che si presuppongono a vicenda, e che sono egualmente connesse coll' idea dell' Ente.

L' intelligibile dee essere di necessità intelligente. Imperocchè la sua intelligibilità non sarebbe tale verso le creature, se prima non fosse tale verso sè stessa, vale a dire, se non fosse intelligenza. L' intelligibile verso noi, dee essere *inteso* verso

sè medesimo, giacchè l'Ente è attualità pura in sè stesso, e non mera potenza; ora ciò che in potenza è intelligibile, nell'atto è intelligente. Perciò, quando si parla d' intelligibilità divina, si ha rispetto alle menti create, e s' indica una potenza di queste, anzichè una capacità di Dio. L' intelligibilità in sè medesima e fuori di ogni estrinseco riguardo, è l' intelligenza perfettissima, che penetra sè stessa. Questa intelligenza, essendo creatrice, e producendo fuori di sè degli spiriti contingenti capaci di contemplarla, si rende intelligibile a loro riguardo, in quanto la facoltà d' intendere, che ha loro compartita, è opera sua. Onde anche in questo caso, propriamente parlando, l' intelligenza suprema non è intelligibile che riguardo a sè stessa.

Da questi tre momenti ne nasce un quarto, cioè l' attività intrinseca, ed estrinseca ossia creatrice, l' una necessaria, e inseparabile dai tre concetti summenzionati, e l' altra libera. Onde segue, che l' intelligibilità, l' intelligenza, e l' attività divina, non altrimenti che l' entità, sono originalmente a rispetto nostro verità intuitive, e non dimostrative.

35.

Il Creuzer[1] dice, che l' opera degli antichi savi, i quali sotto l' involucro delle imagini insegnavano ai popoli le verità razionali, era una *rivelazione*. Oltre che è poco dicevole l' abuso, che si fa oggi di questa voce, applicandola a significati alieni da quello, a cui fu consacrata per l' uso di molti secoli, cioè a significare la manifestazione sovrannaturale delle verità divine, io trovo cotali applicazioni e in ispecie quella del Creuzer poco al consentanei senso etimologico della parola; dove che l' uso antico gli è al tutto conforme. Ora quando l' etimologia concorre coll' usanza a determinare l' intendimento di una voce, non v' ha più alcuna buona ragione per alterarlo. *Rivelazione*

[1] *Relig. de l'antiq., trad. par Guigniaut*, tom. I, p. 6.

suona *rimozione di un velo*; metafora appropriatissima per esprimere l' insegnamento dei sovrintelligibili; i quali essendo, quasi coperti dai sensibili e dagl' intelligibili, come da un velo agli occhi della mente, questo velo è rimosso o squarciato in parte da una parola sovrannaturale, e il concetto latente fatto palese, per mezzo delle analogie. All' incontro l' insegnamento simbolico e allegorico delle verità razionali, cioè l' essoterismo, vestendo e coprendo con imagini alcuni veri dotati d' intrinseca e immediata evidenza, per muover l' intelletto a considerarli in sè stessi, invitandovelo colle attrattive della fantasia, segue un processo opposto a quello della rivelazione, benchè il suo scopo finale sia il medesimo. Il Creuzer cadde in errore, perchè intese la rivelazione nel senso dei razionalisti, i quali fanno di essa un essoterismo umano relativo ad un acroamatismo parimente umano, invece di farne un essoterismo divino comunicato agli uomini, e risguardante un acroamatismo divino inaccessibile alla mente nostra.

36.

Vi sono due sorti di razionalismo teologico; l' una eterodossa e l' altra ortodossa. Il razionalismo eterodosso riduce il sovrintelligibile all' intelligibile, sotto pretesto di renderlo razionale, e lo annulla in effetto, distruggendo con esso la rivelazione e la scienza teologica. L' ortodosso conserva il sovrintelligibile, qual è in sè stesso, secondo i documenti rivelati e le definizioni ecclesiastiche, ma si sforza di trovarlo nell' intelligibile. Sistema erroneo, ma non condannato dalla Chiesa, poichè il suo vizio concerne la filosofia, anzichè la religione, e seguito da alcuni teologi, ai quali parve utile e bellissimo il rendere razionali, senz' alterarne l' essenza, i misteri rivelati. Il fine era buono, ma tanto ragionevole, quanto la quadratura del circolo, o l' invenzione della pietra filosofale.

I due sistemi convengono insieme nel volere tirare a ragione ciò che la supera. Ma il primo lo altera, lo dimezza, lo annulla:

l' altro lo serba intero, qual è. L' uno fa discendere il sovrintelligibile al grado dell' intelligibile; l' altro si sforza di fare il contrario. L' uno sottrae al sovrintelligibile alcuni de' suoi elementi integrali e costitutivi, per accomodarlo alla nostra apprensiva; l' altro aggiunge all' intelligibile degli elementi, che non gli competono. Il primo pecca per difetto, rispetto alla teologia, e l' altro per eccesso, rispetto alla filosofia. L' uno è negativo, e l' altro, per così dire, superlativo.

I razionalisti della seconda specie abusano delle ricerche analogiche sui misteri fatte dai Padri; i quali mai non uscirono dalla semplice analogia, nè pretesero di rendere i dogmi arcani della rivelazione intelligibili da ogni parte. Oltrechè il processo di questi razionalisti è molto pericoloso, e coloro, che lo professano, possono agevolmente sdrucciolare nel sistema dell' altra specie. Il che mi pare accaduto ad alcuni, che trovano il Verbo della nostra fede nel *logos* platonico, cioè nell' Intelligibile, senza più. Ma se il solo Intelligibile fa il Verbo, e si esclude il concetto sovrintelligibile di *persona generata e spirante*, si distrugge l' organismo ideale del mistero rivelato, e si cade nel Sabellianismo, o nel triteismo. Imperocchè l' intelligibile, rimosso il concetto di *sussistenza*, s' immedesima coll' intelligente, e non può più costituire una relazione realmente distinta da altre relazioni divine. Se adunque il Verbo non è che l' Intelligibile, senza più, o egli fa una sola persona col Padre, o un Dio diverso.

V' ha un terzo sistema erroneo, che è l' eccesso opposto al doppio razionalismo accennato, e si potrebbe chiamare *materialismo teologico;* nel quale mi paiono caduti, almeno verbalmente, alcuni volgari teologi delle scuole. Il quale consiste nel negare la convenienza analogica fra gl' intelligibili e i sovrintelligibili, e rende così impossibile ogni cognizione, e quindi la fede di questi. Imperocchè non si può credere, se non si ha qualche concetto delle cose da credersi; e siccome i sovrintelligibili non si possono conoscere direttamente e in sè stessi, uopo è apprenderli analogicamente, e negl' intelligibili.

87.

Due verità correlative, dichiarate espressamente dalle Scritture, e incontestabili eziandio filosoficamente, sono le seguenti: l' una, che *i miracoli producono la fede*; l' altra, che *la fede produce i miracoli*. Le quali esprimono le due facce di un solo concetto, riducibile a questa proposizione: *quando l' Idea signoreggia sulla natura, domina eziandio sul senso, e quando ella ha signoria sul senso, non può sottostare alla natura*; proposizione, che ci rappresenta la condizione generica ed essenziale della religione in tutto il suo corso. Ma benchè le due sentenze, che vi sono comprese, risguardino ogni età della religione, tuttavia la seconda mira in modo particolare alla fondazione, e la prima concerne la continuazione dei divini instituti. Salvo questa specialità, io non posso non meravigliarmi della fiacca teologia di certuni, fra' quali il Middleton è il più illustre, che vorrebbono escludere i miracoli dalla Chiesa posteriore all' evo apostolico. Quasi che si possa dire, o che il prodigio costi a Dio qualche cosa, o che non sia continuo nell' atto creativo e negli ordini eterni della religione, o che anche non vi possano essere nel seno della natura molte forze suscettive di vario temperamento nella loro attuazione, e forse bisognose di essere talvolta modificate, determinate, riparate da una efficacia straordinaria di quella mano, che le creò. Non lasciamoci illudere dal paragone volgare di un perito artefice, che non ha bisogno di riattare la macchina da lui congegnata; poichè tali comparazioni, ragionevoli ed utili, se saviamente si adoperano, quando si piglino con troppo rigore, conducono diritto all' antropomorfismo. L' immanenza, la presenzialità intima, e la compenetrazione dell' atto creativo, bastano a chiarire, che fra l' arte divina e l' arte umana il divario è più grande dell' analogia. La necessità di un intervento straordinario nella natura non detrae nulla alla sapienza del supremo Artefice, perchè il naturale e il sovrannaturale non si distin-

guono fra loro a suo riguardo, sia nel concetto, che li comprende, o nell' atto, che gli eseguisce. L' Onnipotente potè creare un ordine cosmico bisognoso di miracoli, precisamente perchè avrebbe potuto fare il contrario in mille modi diversi, e colla stessa agevolezza; potè rendere necessaria l' aggiunta del miracolo alla natura, come a giudizio di ciascuno nell' ordine attuale da lui eletto, le forze fisiche debbono aggiungersi alle meccaniche, e le chimiche alle fisiche, e le fisiologiche alle chimiche, per comporre la vita universale del mondo. Se poi si considera il prodigio, rispetto all' ordine morale, la sua convenienza in ogni età della religione parrà ancor più incontestabile. Imperocchè quest' ordine morale non è esso il fine del mondo? La materia non è indirizzata allo spirito? Il corso sfuggevole del tempo all' immanenza dell' eterno? La vita presente alla futura beatitudine? Quest' universo corporeo, la cui maravigliosa grandezza spaventa la nostra immaginazione, che cos' è, se non un atomo pel pregio e per l' importanza, a paragone di un' anima immortale? Chi può dubitare di queste vèrità, se è Cristiano, e veramente filosofo? Chi può non credere, che il grande intento, a cui è subordinata tutta la natura, sia il libero perfezionamento e la salute degli spiriti? Ora ciò posto, il miracolo in ogni tempo e luogo diventa credibilissimo. Dico questo, considerando la cosa generalmente; imperocchè, quanto all' applicazione di questa generica convenienza ai casi particolari, l' uomo non ha alcun mezzo di penetrare i divini consigli, perchè ignora l' essenza di ogni cosa, ignora le particolari esigenze dell' ordine morale, così nelle parti, come nel tutto. Laonde il solo modo, con cui egli possa conoscere la convenienza del fatto, è il fatto stesso; il quale non si vuole leggermente ammettere. Nel qual proposito, la prudenza, l' onor di Dio, l' interesse della religione, facile a divenire oggetto di scherno e di riso per gli spiriti superficiali, consigliano e prescrivono di procedere colla massima cautela e riserva. Anzi io credo, che sarebbe meglio, che i privati lasciassero tali inchieste e decisioni alla sapienza della Chiesa, la

quale vi è sempre camminata con grandissimo riserbo, e tollera talvolta, ma non approva la consuetudine contraria in parecchi de' suoi figli. Ma discorrendo generalmente, io confesso, che non provo nessuna difficoltà a credere, che Iddio mosso dal fervor della fede di un uomo, e dall' impeto della sua carità, possa talvolta concedere di quelle grazie estrinseche, che trascendono la natura. Quando io leggo la vita di un Francesco d' Assisi, di un Vincenzo de' Paoli, di un Giovanni di Dio, del Neri, del Sales, del Borromeo, del Saverio, e di tanti altri uomini insigni, le cui eroiche virtù parrebbero incredibili, se non fossero attestate dalle più splendide testimonianze, io reputo cosa più straordinaria tali *miracoli viventi*, che l' animare i sepolcri, e il camminare a piedi asciutti sulle acque del mare. Credo bensì, che secondo il corso più consueto della Providenza, se Iddio vuol privilegiare alcuno di doni esterni e straordinari, lo fa in modo, che questa concessione, estorta, direi così, dall' amorosa violenza di un' anima singolarmente cara, non osti all' economia generale della religione. E ci osterebbe, se tali favori avessero una notorietà troppo grande, se gittassero uno splendore troppo vivo, e discordante dalle esigenze della fede. Anche quando ebbe luogo *la seconda creazione*, quando i prodigi furono splendidi e copiosi, perchè necessarii a piantar le basi del Cristianesimo, la luce sovrannaturale fu temperata di qualche oscurità, e l' evidenza del vero trascorsa da un poco d' ombra. La profezia, secondo san Pietro, è una *fiaccola che splende*, cioè bastevole a illuminare chi vi affisa lo sguardo, ma *in un luogo oscuro*, e però inutile a chi ne diverte, o vi chiude gli occhi, e preferisce una volontaria cecità [1]. Quando il Verbo scese sulla terra e prese la forma di servo, al chiarore delle maraviglie operate dalla sua parola, e della ineffabile santità della sua vita, contrapponevansi le condizioni umane in cui si trovava, e ne risultava una spezie di chiaroscuro, senza cui il tradimento di Giuda, e il rinnegamento di Pietro non sa-

[1] 2. Pet. I, 19.

rebbero stati possibili, nè meritoria la conversione di esso Pietro, e la perseveranza degli altri Apostoli. L' ordine ammirabile della religione richiede, che l' uomo abbia da un lato i mezzi sufficienti per conoscere il vero, e dall' altro il potere di rifiutarlo. Se quelli mancassero, la fede non sarebbe ragionevole; se questo venisse meno, la fede non sarebbe libera. E colla libertà il merito perirebbe, e col merito la stessa fede; la quale si distingue dalla visione, come il merito dalla ricompensa. Il detto divino di Cristo : *beati coloro*, *che non hanno veduto e hanno creduto* [1], esprime questa doppia economia della religione. Iddio si mostra agli uomini nell' ordine della natura e della grazia, ma *coperto dal velo sensibile del creato*, il quale non verrà rimosso dagli occhi nostri, finchè viviamo quaggiù. Egli è in virtù di questa disposizione, necessaria al mantenimento dell' ordine morale, che salvo un caso straordinario, Iddio può sospendere una legge di natura a contemplazione di una viva fede, ma non suol farlo a benefizio dell' incredulo, a cui non bastano le altre prove della religione. Può farlo a conforto di certe anime semplici e innocenti, seggio prediletto de' suoi amori, e oggetto tenero delle sue compiacenze; ma lo nega per ordinario a quegli spiriti superbi, e incontentabili, che chiudono gli occhi alla luce, e si dolgono, che il sole non sia abbastanza chiaro, perchè la fulgente ruota de' suoi raggi è sparsa di misteriose macchie, o appannata talvolta dagl' interposti vapori.

38.

La dimostrazione della verità del Cristianesimo dedotta dalla sua medesimezza coll' Idea, è espressa con altri termini dal Malebranche nel seguente passo bellissimo : « L'Être infiniment » parfait ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, » il prononce nécessairement au dehors le jugement éternel et » immuable qu'il porte de ses attributs, parce qu'il se com-

[1] Ioh. XX, 29.

» plaît en eux et qu'il se glorifie de les posséder.... Dieu ne » prononce parfaitement le jugement qu'il porte de lui-même » que par l'Incarnation de son Fils, que par la consécration de » son Pontife, que par l'établissement de la religion que nous » professons, dans laquelle seule il peut trouver le culte et » l'adoration qui exprime ses divines perfections, et qui s'ac» corde avec le jugement qu'il en porte. Quand Dieu tira le » néant du chaos, il prononça : Je suis le Tout-Puissant. Quand » il en forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il » créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima » le jugement qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais » quand il unit son Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est » infini dans tous ses attributs, que ce grand univers n'est rien » par rapport à lui, que tout est profane par rapport à sa » sainteté, à son excellence, à sa souveraine majesté. En un » mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon tout » ce qu'il est. Comparez, Ariste, notre religion avec celle des » Juifs, des Mahométans, et toutes les autres que vous con» naissez; et jugez quelle est celle qui prononce plus distincte» ment le jugement que Dieu porte et que nous devons porter » de ses attributs[1]. » Il giudizio divino, di cui qui parla il Malebranche, è veramente il pronunziato autonomico, con cui l' Ente intende e afferma sè stesso; pronunziato, da cui deriva l' intelligibilità intrinseca di esso Ente, e che costituisce propriamente l' Idea.

39.

« Comme l'on peut dire que la *raison* est une révélation na» turelle dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la na» ture, l'on peut dire aussi que la *révélation* est une raison » surnaturelle, c'est-à-dire, une raison étendue par un nou» veau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu. » Mais ces découvertes supposent que nous avons le moyen

1 *Entr. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 14, tom. II, p. 286, 287.

» de les discerner, qui est la raison même : et la vouloir pros-
» crire pour faire place à la révélation, ce serait s'arracher les
» yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers d'un
» télescope [1]. » Ai dì nostri abbiamo avuto l' esempio di un uomo, che per amore del telescopio essendosi accecato, finì col credere di poter veder così cieco, senza l' aiuto del telescopio.

40.

I Samaritani attuali ammettono la risurrezione dei morti, secondo la risposta data nel 1808, dal loro prete levita Salameh a una Memoria del Corancez, spedita in Oriente a istanza di Enrico Grégoire. Salameh cita in prova della sua asserzione un testo antico, che non è biblico, e appartiene probabilmente a qualche preghiera della loro liturgia. Siccome le colonie forestiere trapiantate da Salmanasar in Samaria, e mescolatesi in appresso a una parte degli antichi abitanti, non professavano il culto zoroastrico, ma erano dedite all' idolatria, nè d' altra parte apparisce, che introducessero idee gentilesche nella loro nuova patria; siccome anche non è probabile, che venissero dalla Persia; la fede dei Samaritani nella risurrezione prova due cose: 1° che questo dogma non fu recato di Persia in Palestina, dopo il ritorno delle due tribù; 2° che era mosaico e antichissimo, poichè i Samaritani rigettano ogni dottrina posteriore. Si noti quanto sia inverisimile, che la credenza primitiva sia stata alterata dai Samaritani, così gelosi dell' antichità, che serbano perfino i caratteri della loro scrittura, rigettano i punti vocali, ed estendono eziandio a queste minuzie il precetto divino : *non ci aggiungerete nè ci leverete nulla* [2]. Si consulti eziandio intorno a questo punto importante la Storia di Unfrido Prideaux [3].

1 Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, liv. 4, chap. 19. — *OEuv. phil.*, éd. *Raspe*, p. 471.

2 Silv. de Sacy, *Mém. sur l'état act. des Samarit.* — *Ann. des voy.*, *de la géogr.*, *etc.*, par Malte-Brun. Paris, 1808, tom. XIX.

3 *Hist. des Juifs*, *trad. de l'angl.* Amsterdam, 1744, liv. 1, tom. I, p. 20, 21; liv. 6, p. 256, 260; liv. 18, tom. II, p. 162.

41.

Quanto alcuni razionalisti biblici sono ricchi di erudizione, e d' ingegno sottili, tanto si mostrano poveri di giudizio, e deboli in ciò che spetta alla teologia speculativa. I loro sogni e i loro discorsi in questa parte non sono pure insussistenti, ma tengono sovente del ridicolo e del puerile. Potrei allegarne infiniti esempi : la dottrina degli angeli me ne porge uno, che il lettore non avrà a disgrado di conoscere, perchè con esso potrà pesare il valore filosofico di due di questi critici, altronde dotti, e pigliar, come si dice, due colombi con una fava. Lo Strausse, discorrendo su questo punto, così parla : « Relati-
» vement à la question de la réalité des anges, la critique de
» Schleiermacher peut certainement être considérée comme ter-
» minant la discussion, parce qu'elle exprime exactement le
» résultat des lumières modernes vis-à-vis des anciennes [1]. »
L' esordio è ben promettente, e voi potete accertarvi dopo tali parole, che colla critica dello Schleiermacher riferita dallo Strausse, possederete il fiore della sapienza moderna su questo proposito. Porgete adunque attente le orecchie a questa nuova meraviglia, e sentite fin dove possa levarsi l' ingegno umano.
« A la vérité, dit Schleiermacher, on ne peut pas prouver l'im-
» possibilité de l'existence des anges; cependant toute cette
» conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre
» temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité
» se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux anges
» a une double source, l'une dans le désir, naturel à notre es-
» prit, de supposer dans le monde plus de substance spirituelle
» qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, ce
» désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant,
» est satisfait quand nous nous représentons que d'autres globes
» célestes sont peuplés semblablement au nôtre; et par là se
» trouve tarie la première source de la croyance aux anges [2]. »

[1] *Vie de Jésus, trad. par Littré*, tom. I, p. 124.
[2] *Ibid.*

Tutte le parti di questo passo, i concetti e le cose, son degne di gran considerazione. Voi c' imparate in primo luogo, che la cagion principale, per cui gli antichi popoli, niuno eccettuato, s' indussero a riconoscere l' angelica natura, non è già l' insegnamento primitivo fondato sulla rivelazione, ma un *presupposto*, fondato sopra *un desiderio naturale allo spirito.* C' imparate in secondo luogo, che questo *desiderio naturale allo spirito* indusse ad ammettere l' esistenza degli angeli, perchè altrimenti la dose *di sostanza spirituale*, che si trova nel mondo, riducendosi a quella, che è *incorporata nella specie umana*, cioè impastata coi nostri corpi, sarebbe stata troppo scarsa, a paragone della sostanza corporea, e si può credere (benchè lo Strausse non lo dica), che l' equilibrio sarebbe mancato; onde quei vecchi savi, da buoni chimici, rimediarono a questo difetto, supplendo cogli angeli tanto di materia spirituale, che all' altra contrappesasse. C' imparate in terzo luogo, che i trovati dei moderni hanno reso soverchio questo spediente; imperocchè, siccome noi *ci rappresentiamo i globi celesti abitati da creature simili a quelle del nostro* (il che, come vedete, è lo stesso, che se viaggiandovi, li trovassimo tali), scoperta alla quale gli antichi non ebbero la buona fortuna di giungere [1], le partite sono oggimai ragguagliate, e non ci è più bisogno di angeli. Egli è vero, che su quest' ultimo articolo, potremmo aver qualche scrupolo, e trovar meno concludente l' ingegnoso raziocinio del teologo tedesco; imperocchè, se gli spiriti si debbono pesare colla stadera, e misurare a spanne, od a staia, noi non saremmo di sì facile contentatura, e ci parrebbe, che anche popolando i pianeti (e non già tutti i globi celesti, se lo Schleiermacher non li riempie di salamandre), sarebbe tanta l' immensità dello spazio tuttavia deserta, e piena solo di luce o di etere, che la dose di sostanza materiale non verrebbe bilanciata dagl' inquilini di pochi e piccoli globi. Tanto più, se gli abitatori intelligenti dei pianeti, proporzionatamente all' estensione delle

[1] Il contrario è probabile di molti antichi popoli, come gl' Iraniesi, gl' Indi, i Caldei, gli Egizi, ed è certo di alcuni filosofi, come Empedocle, Democrito, ecc.

terre che occupano, sono eziandio in pochissimo numero, come accade degli uomini, i quali si può dir che scompaiano, se si ragguagliano a una sola famiglia d' insetti, e si paragona, verbigrazia, la loro statistica a quella delle locuste, delle formiche e dei tafani. Però, se ragionassimo, secondo i principii dello Schleiermacher, non diffideremmo di poter trionfare, e mostrar plausibile, che nell' economia del mondo gli angeli non son divenuti superflui, anche per questo rispetto, e che eziandio dopo le induzioni dei moderni astronomi, possono avere almeno qualche tempo da vivere. Ma io confesso di essere alquanto difficile, quando si tratta di corroborare gl' insegnamenti rivelati colle conghietture razionali. L' importanza degli spiriti non si debbe stimare a peso od a numero, nè misurare col braccio, o colla bilancia; tanto che se una sola creatura intelligente si trovasse nell' intero universo, essa sola basterebbe a pareggiare ed a vincere in eccellenza tutto il resto del creato.

Il dettato della rivelazione sull' esistenza degli angeli è corroborato veramente da molte convenienze e probabilità razionali, di cui lo Schleiermacher non fece parola. Le quali, non che scapitare per gl' incrementi della scienza moderna, se ne vantaggiano, e cavano da essi una forza, che non potevano avere anticamente. Una delle verità scientifiche, che l' analisi dei moderni ha messo in luce, e che fu conosciuta bensì, ma non dimostrata con rigore (per quanto sappiamo), dagli antichi, è la relatività delle sensazioni, e quindi delle proprietà degli oggetti, riposte in una mera impressione sensibile. La filosofia ha scoperto, che questo gran mondo materiale, il quale, benchè sia finito, sbigottisce la nostra immaginazione, non è in sostanza che una mera relazione di forze inestese ed incognite verso i nostri sensi, e il nostro modo sensibile di conoscere. Onde segue, che se i nostri sensi crescessero in numero, e si avvalorassero di capacità e di forze, la cognizione, che ne deriva, migliorerebbe a proporzione, e che quanto ora ci sembra una mole sterminata e un tutto perfetto, riuscirebbe una parte piccola e un semplice aspetto del creato. Ma la cogni-

zione sensitiva non è che l' infimo dei nostri modi di conoscere. Una facoltà superiore, cioè la ragione, ci svela un altr' ordine di cose, che è di tanto superiore alle forze dell' intelletto, quanto l' universo materiale sovrasta all' apprensiva dei sensi e della immaginazione. Tal è il mondo intelligibile; il quale abbraccia le sostanze, le cause, e le innumerabili relazioni; e incominciando dall' Ente assoluto e causante, e stendendosi fino all' ultima delle forze create, ci mostra in ciascuna di queste un piccol mondo potenziale, che va lentamente esplicandosi nel tempo e nello spazio. Uscendo quindi dai confini del tempo e dello spazio, e sollevandosi alle realtà estemporanee e sopramondiali, ci apre l' ordine morale delle esistenze, la realtà apodittica della vita futura, la durata sempiterna degli spiriti, e ci fa presentire, al di là di questo mondo corporeo, un altro mondo, cioè l' università delle intelligenze create. Tal è il sublime concetto, che troviamo adombrato nei migliori antichi, e singolarmente in Platone; tal è, oltre la tradizione, il processo ontologico, per cui essi ammettono una gerarchia spirituale d' intelligenze pure, e superiori all' uomo; e non già quei poveri argomenti, di cui fa menzione lo Schleiermacher. Che se il pensator volgare non ha delle verità razionali che un concetto confuso, e non sa trovar nulla di positivo e di reale, fuori dei sensi e della immaginativa; avviene il contrario al vero filosofo; il quale paragonando l' evidenza, la certezza, il valore obbiettivo dei due ordini di esistenza, non esita a conchiudere, che *le cose soggette al senso non sono che una piccolissima parte dell' universo, e che il mondo intelligibile dee essere anteriore e superiore al mondo sensibile.* La rivelazione non fa che confermare e determinare in modo più speciale e preciso questa conoscenza generica della ragione, insegnandoci, che *un ciclo di creazione spirituale precedette il ciclo della creazione materiale* [1], e che questi due cicli concorrono unitamente a produrre un

[1] Vedi fra gli altri l' Anquetil, che raccolse molti passi dei Padri, e di altri scrittori ecclesiastici su questo proposito nella sua *Dissertatio in qua..... summa orientalis systematis inquiritur,* premessa all' *Oupnek' hat.*

solo universo, come l' invoglia organica e l' anima dell' uomo formano una sola persona, e il microcosmo si effigia sul megacosmo. Quindi ne scaturisce il doppio dogma rivelato della *preesistenza degli angeli*, e della loro *maggioranza e azione sulla natura;* azione, che si trova espressa chiaramente nella Bibbia, e non si può negare da chi è Cristiano. Considerate per questo verso, le angelofanie, le ossessioni, e simili fenomeni sovrannaturali, occorrenti negli annali della rivelazione, non contengono più la menoma inverosimiglianza, e non sono che *i particolari concreti e rivelati, determinativi di una generalità razionale.* Nè tali fenomeni sono veramente sovrannaturali, se non rispetto a una parte della natura, cui sovrastanno, e alla conoscenza concreta, che ne abbiamo, non ottenibile per mezzi naturali; nello stesso modo, che l' azione dell' anima sul corpo è sovrannaturale, riguardo alla natura corporea, e la cognizion razionale, in ordine alla sensitiva.

Queste filosofiche analogie possono essere recate ancora più innanzi. Nel mondo intelligibile, che la ragione ci svela, troviamo le idee e le forze. La forza è *l' idea individuata per via della creazione.* Noi conosciamo naturalmente molte di queste forze, col mezzo dei fenomeni sensibili, che le accompagnano, e che hanno verso di quelle le relazioni degli accidenti verso la sostanza, e degli affetti verso le loro cagioni. Così, per esempio, noi conosciamo la forza spirituale dell' animo nostro, mediante la forma sensibile della coscienza; le forze organiche e inorganiche della natura, mediante i fenomeni e le impressioni sensate, che ne derivano. In ogni caso, fuori dell' Idea, che è lo schietto intelligibile, noi apprendiamo la notizia delle forze, o sia idee individuate, per mezzo delle forme sensibili, che le rivestono. Ora, che cosa sono gli angeli, secondo il concetto genuino della rivelazione, se non forze, cioè idee individuate, intelligenti, libere, e destituite di forma sensitiva? Perciò il solo divario, che corre tra le forze angeliche e le forze naturali, si è che quelle, essendo disgregate da ogni forma sensitiva, sono inaccessibili al nostro senso intimo e ai sensi esteriori. Ma

siccome l' esistenza e la maggioranza del mondo intelligibile ci sono genericamente insegnate dalla ragione; siccome questa c' induce a credere, che il mondo sensibile è un solo aspetto dell' esistenza universale; qual cosa v' ha più probabile filosoficamente, che la realtà delle intelligenze separate? E quando a questa probabilità razionale s' aggiunge l' autorità della rivelazione, che si desidera di più per mutarla in certezza? Il che tanto è vero, che il dogma degli spiriti sovrumani è comune a tutti i popoli antichi e moderni, e ai filosofi più illustri di ogni tempo; e che alcune delle nazioni più vetuste, come per esempio le popolazioni iraniche, serbarono un concetto più distinto e meno alterato della doppia creazione, e della perfezione tipica comune alle angeliche nature. Il che si vede chiaramente nel *fereschtehha* degl' Indi[1], e nei Ferueri dell' Avesta.

Continuiamo a leggere il ragionamento dello Schleiermacher. « La seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu » comme d'un monarque entouré de sa cour; cette idée n'est » plus la nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des » causes naturelles les changements dans le monde et dans l'hu» manité, que jadis on s'imaginait être l'œuvre de Dieu même » agissant par le ministère des anges[2]. » Si noti in prima la definizione, che qui si dà della scienza moderna. *Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles*.... Ma che cosa sono queste cause naturali, se non delle cause secondarie, cioè degli effetti? E ancorchè le conoscessimo, escluderebbero esse delle cause superiori? No certamente: una causa inferiore non esclude una causa superiore, come la causa seconda, qualunque sia il suo grado, non esclude la causa prima. Ma è egli vero, che la scienza moderna consiste nell' esplicare i fenomeni colle loro cagioni naturali? Qui v' ha un grandissimo equivoco, che importa assai di rimuovere. Sotto il nome di cagioni naturali si possono intendere le leggi della natura, go-

[1] Intorno al *fereschtehha*, che è il terzo mondo degl' Indiani, cioè il mondo degli angeli, vedi l' Anquetil (*Oupnek.*, tom. I, p. 147).

[2] Strausse, *loc. cit.*

vernatrici dei singoli fatti, e note per osservazione e per esperienza. Ora queste leggi non sono altro che certe relazioni di similitudine correnti fra i fenomeni naturali, cioè fra gli effetti, di cui abbiamo sensata cognizione. Questi effetti, e le attinenze di somiglianza o dissomiglianza, che passano fra loro, debbono avere delle cagioni seconde, da cui provengono. Quali sono queste cagioni? Le forze, che chiamansi naturali. Conosciamo noi in sè stesse queste forze? No : la sola notizia concreta, che possiamo averne, risguarda i loro effetti. Se adunque voi intendete, sotto il nome di cause naturali, le forze produttive dei fenomeni, tanto è lungi, che la scienza moderna le spieghi, che anzi ella le dichiara inesplicabili, e in questa modesta confessione d' ignoranza consiste in gran parte la superiorità del sapere moderno su quello degli antichi; i quali tentando l' impossibile, e andando a caccia delle cause efficienti inarrivabili all' umano ingegno, perdevano il loro tempo, trascuravano la sicura e fruttuosa ricerca dei fatti sensibili, ed erano fanciulli a rispetto nostro nella maggior parte di quelle discipline, che or si chiamano naturali o fisiche. Vedete adunque quanto vi apponghiate, scambiando in prima gli antichi coi moderni, e poi dando a quelli un biasimo e a questi una lode, che sarebbero ingiustissimi, se fondato fosse il vostro scambio. Se poi, sotto il nome di cause naturali, intendete solamente le leggi, egli è vero, che noi esplichiamo con esse i fenomeni; il che torna a dire, che esplichiamo i fatti particolari con dei fatti generali. Ma i fatti e le leggi, che li governano, presuppongono delle forze, cioè delle sostanze seconde e causanti, che li producano; le quali forze sono inaccessibili alla nostra cognizion sensitiva, e apprensibili solo in modo generico e indeterminato dalla razionale. Ora se l' essere concreto di tali forze è inarrivabile, egli è vano il voler definire col lume naturale che cosa siano in sè stesse, se ve ne abbia di uno o più generi, qual sia l' intima loro essenza, e il modo di operare, se ciascuna operi da sè sola, o le une abbisognino del concorso delle altre, e quindi il raziocinio dello scrittore tedesco, per

escludere la possibilità o la convenienza del concorso di certe forze sovrumane negli eventi di natura, non ha più alcun valore.

Riguardo all' altro punto del ragionamento sovrallegato, noi saremmo veramente impacciati, se provar volessimo, che Iddio è un monarca, il quale al dì d' oggi ha ancor bisogno di corte. Ma per buona ventura, non abbiamo mestieri di entrare in questo spinaio, e possiamo rispondere al valente critico con *idee*, *che sono* ancore *le nostre*, e vogliamo sperare le sue, e quelle del secolo, poichè il buon senso è, o almeno dee essere comune retaggio di ogni uomo e di ogni tempo. Distinguasi il simbolo dal concetto. Daniele, verbigrazia, rappresentò gli angeli sotto una imagine propria del paese e dell' età in cui visse, e non avrebbe potuto fare altrimenti, senza contravvenire all' ufficio principale dello scrittore, che è quello di lasciarsi intendere, e di farsi leggere e gradire da' suoi coetanei. Ma vogliam credere per ciò, che quest' uomo straordinario concepisse Iddio, come un re d' Assiria, bisognoso di ministri e di strumenti de' suoi voleri, e cadesse in un antropomorfismo grossolano, degno al più di certi cortigiani della età moderna? Possiam pensar questo di uno scrittore, che con tanto splendore di eloquenza e di poesia dipinse il nulla della mondana potenza, e strappò di fronte al conquistatore quell' aureola di divinità, con cui l' orgoglio e la viltà degli uomini sogliono fregiare il regio diadema? Egli è tuttavia verissimo nell' imagine del profeta esservi un elemento ideale, che non si può rimuovere dal pensiero dello scrivente, come non si dilunga nè anco da quelle idee, *che sono*, o almeno debbono essere *le nostre*. Or qual è questa idea, adombrata dal simbolo di una corte? Non crediate mica, che io qui voglia nobilitare ciò che oggi s' intende sotto questo nome, e che fu spesso segno alle sante ed eloquenti invettive dei più grandi oratori, che abbiano illustrato il pulpito cattolico. L' idea, di cui parlo, è *la gerarchia delle forze esecutrici e subalterne*, *intorno alla forza legislatrice e principale*. Voi vedete, che questa corte non ha nulla di abusivo e di scandaloso, e che appartiene non meno alle

repubbliche che alle monarchie e a qualunque governo, senza nè pur eccettuare quello della società domestica. Ora questa corte legittima, anzi essenziale a ogni ordine, a ogni composizione organica, a ogni armonia, gli uomini non saprebbero inventarla nè imaginarla; non saprebbero nè anche imitarla bene o male nelle loro instituzioni, se non la trovassero effigiata nella natura, così nelle parti come nel tutto, e se non fosse identica allo stesso concetto di universo. Il quale, essendo ordinatissimo, e indirizzato ad un fine, ci dà l' idea di una varietà immensa, ridotta ad un' unità perfettissima; e questa idea non è già il risultato di una osservazione empirica, ma un concetto *a priori*, che ci vien somministrato dalla formola ideale [1]. Vedete adunque, se dir si possa, che gli antichi teologi abbiano tolto il concetto del mondo degli spiriti dalle miserie di una corte terrestre, e non anzi si debba affermare, che i primi institutori delle nazioni modellarono le forme politiche degli stati sull' idea di quell' armonia cosmica, di cui il mondo spirituale è il grado più sublime, e più prossimo all' Ordinatore dell' universo. Certo non sono gli uomini, che hanno locato il sole nel centro del creato, conduttore dei globi celesti, come un pastore destinato a guidare il gregge innumerabile dei viventi. Anzi non potrebbero nè meno conoscere, che il sole è il monarca del mondo materiale, se la ragione non desse loro l' idea dell' ordine; cioè della varietà ridotta a unità; idea dipendente da quella della causa creatrice e ordinatrice. Cosicchè, se per una parte noi pigliamo dalle cose materiali e terrestri le *metafore*, con cui esprimiamo il governo universale della Providenza; dall' altra parte questo governo ci dà l' *idea*, che cerchiam di effettuare il meglio che ci è possibile nei vari ordini della vita sociale. Or che cos' è in se stesso il governo della Providenza, se non l' azione della Causa prima, che si vale delle cause seconde, e superiori, per mettere in moto e governare le inferiori, e procede così di grado in grado fino ai più bassi regni

[1] *Supra*, cap. 5, art. 4.

della natura? Lo Schleiermacher nega forse, che vi siano cause seconde? O che essendovene, Iddio non possa valersene nell' amministrazione del mondo? O che non sia conveniente alla sua sapienza, e conforme allo stesso ordine cosmico, il valersene in effetto? Anzi io trovo, che egli, e seco tutti i razionalisti, non che negare od escludere le cause seconde, ne esagerano l' azione, poichè reputano impossibile l' intervento straordinario della Causa prima. Contraddizione, che non è certamente la meno illustre e notabile dei moderni filosofi; i quali mentre da un lato rigettano la possibilità del miracolo, perchè non istimano opportuno, che Iddio intervenga immediatamente nell' amministrazione dell' universo, dall' altro lato ti dicono, che il dogma degli angeli è una chimera, perchè « Dieu a le moins » besoin de l'intervention des anges pour agir sur le monde, » s'il y est immanent; ce n'cst qu'autant qu'il siége sur un » trône reculé dans la hauteur des cieux, qu'il lui faut envoyer » des anges ici-bas pour faire exécuter ses volontés sur la » terre [1]. » Che il Creatore abbia d' uopo di ministri per governare le cose da lui create colla sua parola, è non meno puerile e ridicolo che empio ad immaginare; e qual è il difensore dell' esistenza angelica, che abbia proferito una tale assurdità? Ma che Iddio, avendo creato le forze, cioè le cause seconde, si serva delle une per operar sulle altre, non che ripugnare o discordare dalle sue perfezioni, è tanto certo, che altrimenti non si potrebbe comprendere l' armonia del mondo, e la sapienza di Colui, che lo creò. Il mondo spirituale e materiale, anche rimossi gli angeli, non è e non può esser altro, che *una gerarchia di forze libere o fatali, operanti le une sulle altre, e concorrenti col loro intreccio e colla loro azione reciproca a produrre l' armonia universale sotto l' azione e l' indirizzo supremo*

[1] Strausse, *loc. cit.*, p. 125. Si noti, che presupposta l' esistenza degli angeli, gli stessi miracoli si possono concepire, come operati mediatamente da Dio; sentenza avvalorata da molti luoghi biblici; secondo la quale, i miracoli differirebbero solo dagli eventi consueti, in quanto le cause seconde produttive di questi sono naturalmente conoscibili.

della Causa prima e creatrice. Coloro, che ammettono gli angeli, non alterano punto quest' ordine, nè vi aggiungono essenzialmente nulla; se non che, oltre i vari gradi delle forze naturalmente e razionalmente conoscibili, onde si compone la gerarchia universale delle cause seconde, ammettono una serie di agenti, conti per la rivelazione sola, benchè la loro posizione mediana fra Dio e l' uomo si appoggi ad alcune probabilità razionali. Che cosa v' ha dunque di strano in questa sentenza, o di alieno dalla buona logica? *Ma Iddio non ha bisogno di angeli*. Sapevamcelo; ma sarebbe difficile il provarlo a tenore del razionalismo, che, negando la possibilità dei miracoli, disdice al Creatore il potere d' interporsi direttamente fra le cose create. Se non che, non si tratta mica di provare *a priori* l' esistenza degli angeli; i quali essendo creati e contingenti non possono essere dimostrati *a priori* più che le altre parti dell' universo. Ma si tratta di vedere, se appurato questo fatto *a posteriori*, cioè coi documenti della rivelazione, vi si trovi qualcosa di ripugnante o di poco confacente alle perfezioni divine e agli ordini mondiali. Nel qual proposito, io sfido risolutamente tutti i razionalisti del mondo a recar qualche ragione, non dirò concludente e dimostrativa, ma solamente plausibile.

Dopo i bei ragionamenti allegati, che come il lettore ha potuto vedere, *finiscono la discussione*, lo Strausse conchiude trionfalmente: « Ainsi la croyance aux anges n'a pas un seul point » par où elle puisse se fixer véritablement dans le sol des idées » modernes, et elle n'existe plus que comme une tradition » morte, » e tiene il discorso dello Schleiermacher, come il « résultat des connaissances modernes.... négatif de l'existence » des anges [1]. » Se pel *suolo delle idee moderne*, s' intende il sensismo, l' autore ha perfettamente ragione; poichè in effetto la causa, per cui il dogma di cui parliamo, e le altre verità rivelate, sono oggi *una tradizione morta* agli occhi di molti, è la filosofia sensuale signoreggiante sotto mille forme, schiette

[1] Strausse, *loc. cit.*, p. 124.

od ipocrite, nella opinione del secolo. Ma badi bene il critico tedesco, che se nel *suolo* del sensismo il sovrannaturale non alligna, ciò che è spirituale, anche secondo gli ordini di natura, non può meglio attecchire, e fruttare; tanto che chi rigetta l' esistenza degli spiriti sopramondiali, perchè non si veggono nè si toccano, perchè non sono sensatamente apprensibili (giacchè a questo si riduce in sostanza l' achilleo della sapienza moderna), dovrà parimente dar lo sfratto agli animi umani, considerati, come sostanze spirituali, distinte da Dio e dalla materia, e farsi panteista o materialista. E tali infatti sono le ultime conclusioni della scienza regnante in questa e nella passata età. Gli angeli dunque possono darsi pace di questa sentenza lanciata contro di essi dal senno moderno; poichè sono in buona compagnia, e le sorti loro sono congiunte a quelle del vero Dio, dell' immortalità dell' anima, della virtù gratuita, dell' ordine morale, del vero razionale e rivelato, e di quanto v' ha di più bello, di più nobile, di più grande nell' universo. E che importa, se non hanno i filosofi per amici? La sventura non è grave, in un tempo, in cui non sono stimati degni di questo titolo se non coloro, *che non hanno filosofia*. Al qual novero è verosimile che appartenga il sig. Strausse, il quale ci dice confidentemente nel principio del suo lavoro, che « il croit » posséder au moins une qualité, qui l'a rendu plus capable » que d'autres de se charger de ce travail [1]. » Volete sapere, qual sia questo privilegio maraviglioso posseduto dall' autore? Sentite: « De notre temps, les théologiens les plus instruits et » les plus ingénieux manquent généralement d'une condition » fondamentale, sans laquelle, malgré toute la science, rien » ne peut être exécuté sur le terrain de la critique, à savoir un » cœur et un esprit affranchis de certaines suppositions reli- » gieuses et dogmatiques, et de bonne heure l'auteur a acquis » cet affranchissement par des études philosophiques [2]. » Ve-

[1] Strausse, *loc. cit.*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 8.

dete che buona fortuna! E non crediate mica, che questa sia una millanteria, una spaccata, senza fondamento; poichè l' autore ha avuto cura di mostrare col fatto ogni qualvolta gli torna in acconcio di entrare nelle materie speculative, ch' egli è degnissimo delle lodi, che si attribuisce. Gli squarci citati possono darne un saggio bastevole; e se a giudizio di lui, la critica dello Schleiermacher sull' esistenza degli angeli, « peut » certainement être considérée comme terminant la discus- » sion, » io porto opinione, che l' elogio di questa critica sia più che sufficiente, per far toccar con mano il valore filosofico del sig. Strausse.

42.

Il razionalismo teologico si fonda sulla confusione della scienza acroamatica colla essoterica. Il miracolo e il mistero, cioè la storia e il dogma sovrannaturale appartengono alla prima, non alla seconda, alla midolla, non alla corteccia, alla scienza sacerdotale, non alla popolare. Ciò che il prova si è, ch' egli è impossibile il trovare il menomo cenno di una sapienza interiore, della quale i racconti evangelici e i dogmi cristiani siano stati la simbologia; laddove nei falsi evangeli e negli scritti degli eretici e talvolta dei cattolici stessi, troviamo una *mitologia* e una *simbolica* di quella storia.

43.

Altri si maraviglierà forse, che io parli spesso nel mio libro del racconto mosaico sopra Babele, e sulla confusione delle lingue, come di un *fatto*, e non come di un *mito*, secondo l' uso corrente. Caro lettore, sappi, che in queste materie, e in tutto ciò che si aspetta alla scienza del vero, io non mi tengo obbligato a seguire le leggi della moda. Anzi, generalmente parlando, io antepongo in questo proposito le cose antiche, o se vuoi anco le anticaglie, alle modernità; e credo di appormi. Nè stimo pure, che la novità ne scapiti; giacchè oggi usandosi

di porgere a chi legge un piattellino di quel medesimo, dovendo io scegliere fra ripetizione e ripetizione, il rimasticare le cose antiche mi riesce più saporoso e confacente allo stomaco, che il biasciare quelle di ieri. Le quali, benchè prossime di data, non lasciano di essere affumicate, e rancide, e rugginenti più che le lontanissime; come le piramidi di Egitto sono assai più fresche che le ciarpe dell' altro lustro, che si vendono dal rigattiere. Questa faccenda dei simboli e dei miti biblici portata da Berlino a Parigi, e di qui spedita a corso di posta nelle altre città d' Europa, dee far sorridere coloro, che non aspirano a far ridere di sè stessi una età, che forse non è molto rimota. Il battezzar poi come miti que' fatti, che lungi dall' essere accessorii e isolati, sono principalissimi, si collegano logicamente coi successi anteriori e posteriori, e sono le premesse, e come dir la chiave di tutta la storia, qual si è il grande evento di Babele, è solenne follia. Intorno all' importanza storica di esso vedi, fra gli altri, Niccolò Wiseman nelle sue dotte Letture [1].

44.

Gli elementi essoterici sono mitici e simbolici. Gli uni e gli altri sono esotici e indigeni, ideali e sensibili. Gli elementi sensibili si distinguono in passati, o tradizionali, e scientifici o attuali. I tradizionali si suddividono in cosmogonici e storici: questi ultimi sono antidiluviani e posdiluviani. Gli elementi scientifici si suddistinguono in psicologici o interni, astronomici, e fisici, cioè risguardanti gli elementi, e le varie parti della natura terrestre. Gli elementi ideali sono intelligibili e sovrintelligibili: entrambi si sottodividono in teologici, morali, e cosmologici. Ora non v' ha quasi un mito o un simbolo, che non comprenda parecchi di questi elementi; e molti se ne trovano, che la maggior parte ne abbracciano. Rechiamone un esempio.

1 *Twelve lect. on the connex. betw. science and revel. relig.* London, 1836, lect. 2, p. 67-142.

HOM, MITO E SIMBOLO ZENDICO.

ELEMENTO ESOTICO.	L'*Oum* dei Vedi; simbolo indico.		
ELEMENTI INDIGENI.	Elementi sensibili tradizionali.	Cosmogonico : l'esplicazione della forza vegetativa nel seno della natura.	
		Antidiluviano : il *ñez hachaìm* della Genesi (II, 9).	
		Posdiluviano : un legislatore iranico, vissuto sotto la dinastia mitica dei Piscdadiani.	
	Elementi sensibili scientifici.	Psicologico : l' intuito, il conoscimento, la ragione.	
		Astronomico : una costellazione zodiacale, o un pianeta, forse Mercurio.	
		Fisico : il regno vegetale, o un albero particolare.	
	Elementi ideali.	Sovrintelligibile : l' Honover, il Verbo.	
		Intelligibile.	Teologico : l' intelligenza divina.
			Morale : la legge di natura.
			Cosmologico : la monade, o forza organica.

Tutte queste allusioni del mito simbolico dei Persiani paiono fondate più o meno chiaramente sul testo dei libri zendici; salvo solo l' astronomica, che confesso esser meramente conghietturale, e l' ho messa per compiere il quadro di quel sincretismo, di cui parlo nel testo, essendo mio intento d' illustrare con un esempio il concetto di tal sincretismo, anzichè di applicarlo criticamente a un caso particolare. Nel resto, che il mito di Om abbia un valore, eziandio astronomico, io l' ho per probabile, per molte ragioni, che non è qui luogo l' esporre. Dirò solo, che a chiunque sia versato nello studio delle antiche mitologie non dee parer verosimile, che un emblema così vetusto e moltiforme, come quello di Om, non si attenga al sabeismo antichissimo dei popoli iranici. Ho accennato Mercurio, atteso le molte analogie di Om con Ermes e Budda, già avvertite dal Creuzer. Nè rileva, che a questo pianeta si possa riferire uno dei sette Amschaspandi, o Venant, uno degl' Izedi; imperocchè, lasciando stare, che questa opinione del Rhode è forse più ingegnosa che fondata sui documenti, ciascun sa l' uso orientale di accumulare le forme allegoriche sopra un medesimo soggetto; del qual uso l' Iranismo stesso dà molti esempi, parecchi dei quali appartengono pure alla mitografia astronomica. Sul valore astronomico di Om, vedi il Guigniaut (*Relig. de l'antiq. de Creuser*. Tom. I, part. 2, p. 718, not. .)

45.

Il sensismo in filosofia, il politeismo e l' idolatria in religione muovono dagli stessi principii, cioè, oltre la corruttela del cuore, dalle difficoltà, e da quella morale impotenza, in cui è posta la mente umana, di levarsi dalle esistenze all' Ente schietto, e di sottordinare la sensibilità alla ragione. Notisi infatti, che in quasi tutti i sistemi politeistici, senza eccettuare i più barbari, come il culto dei fetissi, la notizia del Dio supremo non è mai affatto spenta; spento è bensì il culto di esso Dio; onde l' Idea, che riverbera tuttavia nella riflessione dall' in-

tuito, è rimossa solamente dalla *religione*, cioè dall' ossequio libero, interiore ed esteriore dell' uomo. Il che aggrava la colpa di lui, aggiugnendo alla cecità idolatrica, e alla superstizione, l' empietà. Lo stesso accade sottosopra ai sensisti ed agli atei, generalmente parlando.

46.

Cicerone duolsi, che Omero abbia fatto gli Dei a imagine degli uomini, e non il contrario. La sua maraviglia sarebbe cessata, se avesse conosciuto la corruzione primitiva, cioè la caduta e la rimozione dell' esistenza dall' Ente, per cui quella è inclinata a tramutare l' Ente in sè stessa, più tosto che a trasformare al possibile se medesima nell' Ente. L' antropomorfisimo, o eroismo, erano inevitabili nel gentilesimo. Imperocchè il gentilesimo, come ogni falso sistema di filosofia e di religione è essenzialmente psicologico; e il politeismo antropomorfitico ed eroico non è altro che un psicologismo essoterico, come la falsa filosofia regnante ai dì nostri è un politeismo acroamatico.

47.

La parentela del protestantismo col panteismo è provata non solo dal moderno panteismo germanico, che è un frutto proprio della Germania acattolica, ma dalle stesse dottrine dei primi Riformatori; il che non ci dee far meraviglia, se l' essenza dell' eterodossia consiste nell' idea panteistica. Lutero, Calvino, e quasi tutti i riformatori eterodossi più antichi furono fatalisti; e il fatalismo s' accosta di molto al panteismo, e logicamente ne è inseparabile. Che se i due capi più insigni dell' eresia, i quali erano piuttosto teologi che filosofi, non fecero professione espressa di panteismo; Ulrico Zuinglio, che occupa il terzo seggio, non lascia nulla a desiderare da questo lato. Nel suo trattato sulla Providenza così favella: « Quæ tamen creata dicitur, cum » omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quidquam est,

» quod non ex illo, in illo et per illud, immo illud sit, creata
» inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subiecto, et nova
» specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes
» sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. » E acciò il lettore non
creda, che si parli solo dell' universalità di Dio, come Ente assoluto e Causa prima, leggesi altrove: « Cum autem infinitum,
» quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse
» posse..... Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse
» est præter hoc nihil esse. [1] » Non avendo fra mano le opere
dello Zuinglio, ho tolti questi passi dal Moëhler; il quale osserva, che « une erreur avec laquelle le protestantisme a une
» conformité qu'on ne peut méconnaître, c'est le panthéisme
» idéaliste qui, durant tout le moyen âge, ne fit pas moins de
» ravages que le dualisme des gnostiques et des manichéens.
» Ici se présentent Amauri de Chartres, et son disciple David
» de Dinant, les Bisoches, les Dollards, les Béghards, les Frères
» et les Sœurs de l'esprit libre, ainsi que beaucoup d'autres.
» L'unité et l'universalité de toutes choses, la nécessité absolue
» de tout ce qui arrive, et du mal par conséquent, l'homme
» enchaîné par les décrets de la Providence, le fidèle affranchi
» de la loi morale, enfin la certitude infaillible du salut (ici le
» retour de l'homme à Dieu, son absorption en lui; erreur qui
» se trouve nécessairement dans le panthéisme); telles étaient
» les erreurs enseignées par ces différents sectaires [2]. » E passando quindi a parlare in ispecie della dottrina di Ulrico: « Voici
» les idées fondamentales de son écrit sur la Providence : ou
» une force quelconque est éternelle, ou bien elle a reçu l'existence. Or, dans la première hypothèse, elle est Dieu même;
» dans la seconde, elle est créée par Dieu. Mais que suit-il de
» là? C'est que tout est Dieu; car être créé par Dieu, c'est être
» un écoulement de sa toute-puissance: tout ce qui existe est

[1] *Ap.* Moëhler, *Symb., trad. par Lachat*, liv. 1, chap. 3, § 27. Bruxelles, 1838, tom. I, p. 224, 225, not.

[2] *Ibid.*, p. 222, 223.

» de lui, en lui, et par lui : tout ce qui est, *est lui-même*. Ainsi » toute force créée n'est que la manifestation subjective de la » force universelle. L'idée de force dans un être contingent » implique contradiction, puisqu'alors cet être serait tout à la » fois créé et incréé. Donc vouloir être libre c'est se faire à soi- » même son propre Dieu ; donc la doctrine de la liberté con- » duit à la divinisation de l'homme, et à la pluralité des dieux » par conséquent. L'attribut *liberté* et le sujet *créature* se heur- » tent de front..... Notre auteur revient sur la notion de force » créée, et dit : Tout ce qui existe est l'existence de Dieu, tout » ce qui est, est Dieu même ; car autrement il y aurait quelque » chose hors de l'Être des êtres, conséquence subversive de » son immensité. Pour rendre ces idées accessibles au land- » grave de Hesse, il fait cette comparaison : Comme les plantes » et les animaux sortent de la terre et retournent dans son » sein, de même en est-il de toutes choses par rapport à Dieu. » Enfin, notre doctrine, poursuit le Réformateur, jette une » vive lumière sur le dogme de l'immortalité de l'âme ; car elle » montre que rien ne peut cesser d'exister, que tout rentre » dans l'Être universel. De même aussi la philosophie de Py- » thagore, dit-il en finissant, n'est pas dénuée de tout fonde- » ment ; elle renferme même un sens très-vrai [1]. »

48.

Il panteismo negando la creazione, dee necessariamente negare il sovrannaturale, e perciò il miracolo ; onde il razionalismo teologico ne è inseparabile, come si vede in Germania. Il fondatore del secondo sistema, come abbiamo altrove avvertito [2], fu il rinnovatore moderno del primo, e ne recò le dottrine a un grado di perfezione dianzi sconosciuto. « Omnia, » dice lo Spinoza « per Dei potentiam facta sunt. Imo quia Na-

[1] *Loc. cit.*, p. 224, 225, 226.

[2] *Teor. del sovr.*, not. 76, p. 442, 443.

» turæ potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia, certum est nos » eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas na- » turales ignoramus; adeoque stulte ad eandem Dei potentiam » recurritur, quando rei alicujus causam naturalem, hoc est » ipsam Dei potentiam ignoramus [1]. » E più innanzi: « Alio » loco iam ostendimus leges naturæ universales, secundum quas » omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei æterna de- » creta, quæ semper æternam veritatem et necessitatem invol- » vunt. Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturæ » fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dici- » mus. Deinde quia rerum omnium naturalium potentia, nihil » est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et » determinantur; hinc sequitur quicquid homo, qui etiam » pars est naturæ, sibi in auxilium, ad suum esse conservandum » parat, vel quicquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, » id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel qua- » tenus per humanam naturam agit, vel per res extra huma- » nam naturam. Quicquid itaque natura humana ex sola sua » potentia præstare potest ad suum esse conservandum, id Dei » auxilium internum, et quicquid præterea ex potentia cau- » sarum externarum in ipsius utile cadit, id Dei auxilium ex- » ternum merito vocare possumus. Atque ex his etiam facile » colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum, etc.[2]. »

47.

Gli eretici, quando s' intromettono di filosofare, recano quasi sempre nelle speculazioni la loro eterodossia religiosa; onde è raro il trovare un Cristiano acattolico, che sia buon filosofo. Il che non è meraviglia; giacchè l' ortodossia in filosofia ha la stessa radice, che l' ortodossia in religione. Sarebbe cosa curiosa, e finora intentata, il ricercare gli elementi filosofici ed

[1] *Tract. theol. pol.*, cap. 1. — *Op.*, tom. 1, p. 171.
[2] *Ibid.*, cap. 3, p. 192. *Cons.* cap. 6, p. 233 seq.

eterodossi, che si trovano nelle dottrine degli eretici più illustri, e specialmente degli Ariani; la dottrina dei quali, filosoficamente considerata, è un affinamento di quella de' gnostici, e una spezie di emanatismo o di panteismo, innestato sui dogmi cristiani. Ma ciò sarebbe materia di lungo discorso. Per ora mi contenterò di accennare un solo esempio più facile; cioè quello dei Pelagiani. Pelagio fu indotto in errore dal metodo psicologico; imperocchè, se si ammette il fatto dell' arbitrio, come primitivo, e si vuol salire da esso a concepire l' azione di Dio, l' onnipotenza di quest' azione, e l' efficacia della grazia, vengono necessariamente distrutte. Ma se all' incontro l' arbitrio dell' uomo si concepisce, come un fatto secondario, e come un effetto dell' atto creativo, tanto è lungi che ripugni all' efficacia dell' azione divina, che anzi non si può più intendere senza di essa. E veramente, nel punto di veduta ontologico, nulla è più chiaro e certo di questa proposizione, che *Iddio muove efficacemente l' arbitrio, senza necessitarlo, perchè l' arbitrio sussiste in potenza e in atto, in quanto è l' effetto di una continua creazione*. Perciò, se si discende da Dio all' uomo, invece di salire dall' uomo a Dio, il Pelagianismo e tutti gli errori consimili, non che parere plausibili, si mostrano assurdi. Io vorrei pregare i teologi, che getteranno gli occhi su questo mio scritto, a occuparsi in modo speciale di questo punto rilevantissimo, cioè dell' applicazione dell' ontologismo alle scienze sacre, che furono spesso viziate dal metodo contrario. Imperocchè io tengo per fermo, che le dottrine religiose trattate con un metodo ontologico e severo, ne acquisterebbero una evidenza, precisione ed efficacia assai superiore a quella, che hanno nella maggior parte dei libri moderni.

50.

Il Pelagianismo preso nella massima generalità è il psicologismo o subbiettivismo applicato alla volontà umana, come il sensismo o il razionalismo ordinario è il psicologismo applicato

all' intelletto. Che cos' è infatti l' azione di Dio sull' arbitrio, se non l' intervento dell' Ente causante nel giro degli affetti e dei voleri, come l' Idea obbiettiva è l' intervento dell' Ente intelligibile negli ordini della cognizione? E siccome nella vita conoscitiva l' Ente si manifesta, come intelligibile e come sovrintelligibile, secondo il doppio sistema della natura e della rivelazione; lo stesso ha luogo nella vita operativa, dove la premozione di Dio è naturale e sovrannaturale; e pel secondo rispetto ha il nome di grazia. Il Pelagianismo nega il doppio concorso di Dio sulla volontà umana, come il razionalismo comune esclude l' intervento divino dall' intelletto, e nega del pari la divinità dell' intelligibile, e la realtà del sovrintelligibile rivelato. Onde si può dire con una formola cristiana, che questi due sistemi negano l' influsso naturale e sovrannaturale del Verbo e dello Spirito sull' animo dell' uomo. Laonde sono entrambi una eresia filosofica e teologica, e per la connessità, che hanno fra loro, tendono ad accozzarsi, e si accozzano in effetto; siccome può vedersi, pel rispetto teologico, nel sistema dei Sociniani, degli unitari, e dei razionalisti biblici; e pel rispetto filosofico, in tutti i sistemi più celebri della filosofia moderna, posteriori al Malebranche. E la formola generale dell' errore, filosoficamente e teologicamente considerato, si può esprimere, dicendo, ch' esso è *l' esclusione dell' Ente dall' esistenza, la rimozione di Dio, come insidente ed agente naturale e sovrannaturale, dall' anima umana*; ed è quindi un vero ateismo; perchè il negare Iddio o il sequestrarlo dalle esistenze, e render queste indipendenti da lui, è una cosa sola in buona filosofia.

Il fato dei Pelagiani moderni somiglia a quello dei razionalisti. Questi derivando l' Idea dall' attività dello spirito, e predicando l' autonomia della ragione umana, invece di atterrare il sensismo, giusta il loro proposito, non hanno fatto che trasformarlo, introducendo una spezie di ragione, che non differisce dal senso, essendo relativa e subbiettiva, com' esso; laonde al dì d' oggi non dee più parere strano l' affermare, che

il razionalismo posteriore al Malebranche non è che una trasformazione del sensismo. Il che dovea di necessità succedere; poichè non correndo alcun mezzo fra l' Ente e l' esistente, il Creatore e la creatura, non può passar pure alcun mezzo fra l' Idea obbiettiva e il senso subbiettivo; onde, come l' Idea fu sequestrata dall' Ente (il che si fa da da tutti i razionalisti moderni), essa dovette di necessità entrare nella categoria del senso. Condotti dal medesimo fato, i Pelagiani, che negano l' azione divina sul cuor dell' uomo, sotto pretesto di tutelare e di allargare la libertà, debbono logicamente riuscire al fatalismo; perchè un arbitrio non sostenuto, nè mosso, nè indirizzato da Dio, dee soggiacere agli stimoli psicologici, ed al senso; dee di necessità essere passivo anzichè attivo; dee insomma far parte di esso senso, e soggiacere a tutte le sue condizioni. E di vero ciascun sa, che il sensismo psicologico conduce al fatalismo; ma siccome il psicologismo e il razionalismo moderno sono un sensismo palliato, debbono, rispetto all' arbitrio, partorir le stesse conseguenze. All' incontro, il vero razionalismo, che è ontologico ed obbiettivo, assicura all' uomo la libertà, dandole per principio e per base l' Ente assoluto, e si riscontra con quell' antico e profondo dettato della rivelazione, che *la volontà umana per esser veramente libera, ha d' uopo di essere nelle mani di Dio.* Imperò non v' ha nulla, che più osti alla necessità, di quell' azione divina, che risplende negli ordini naturali pel solo lume di ragione, e nei sovrannaturali è l' anima del Cristianesimo. Per dedurre il fato da essa, uopo è alterarne l' idea, far di Dio un agente simile all' uomo, e professar la dottrina degli antropomorfiti; come accadde veramente a Maometto, al Wicliffe, a Lutero, a Zuinglio, a Calvino, al Gomar, e ad altri settari; la predestinazione dei quali è fatale, perchè essi *concepiscono l' azione dell' Ente, come quella delle esistenze*, cioè a rovescio di ciò ch' ella è veramente. L' Ente, che colla sua virtù immanente e creativa produce le esistenze, opera in esse, come principio intimo, perchè opera, creandole, e le atteggia, assecondando la loro natura. La quale

colle sue facoltà, e coll' esercizio, che le accompagna, è un effetto continuo e immediato dell' azione creatrice; tantochè, non si può concepire, che Iddio, movendo l' arbitrio, lo sforzi, senza supporre, che l' Ente non sia l' Ente, che il suo modo di operare sul creato sia diverso dal suo modo di creare, gli contraddica, e lo distrugga. Che se una esistenza non può operare sulle altre, senza spegnerne o scemarne la libertà, perchè essa opera, come principio estrinseco, veggasi con che ragione se ne possa inferire lo stesso dell' Ente, e l' impotenza delle forze create sia applicabile alla Causa assoluta e creatrice.

Noterò qui di passata, che una parte delle conseguenze filosofiche della dottrina pelagiana, sono pure imputabili al sistema di Lodovico Molina, del Suarez, e di altri teologi moderni. L' opinione dei quali, benchè non dannata finora dalla Chiesa, fu sempre ripudiata dai teologi di maggior nome, come avversa alle tradizioni cristiane, e alla economia della religione; onde, se alcuni uomini rispettabili l' hanno tuttavia professata, o la professano, fa d' uopo credere, che non ne avvertano le legittime conseguenze. Ma anche fra coloro, che mossi dall' evidenza dell' autorità, ripudiano teologicamente il Molinismo, trovansi alcuni, che sarebbero disposti ad abbracciarlo in filosofia, se quella nol vietasse, e lo stimano plausibile, come sistema filosofico. Il che è un error gravissimo, perchè il Molinismo non è men falso ed assurdo in filosofia che in religione. Che se oggi da molti si crede il contrario, ciò nasce da quella eccessiva superficialità e debolezza, in cui il psicologismo ha condotta la filosofia presente; e siccome i cattivi frutti nuocono spesso all' albero, che gli porta, si dee in parte attribuire al Molinismo regnante la declinazione delle scienze morali, e quella scandalosa teologia di alcune scuole francesi, che dopo avere attristato il mondo colle esorbitanze di uno zelo orgoglioso ed ignorante, l' hanno quindi spaventato coll' esempio di un' apostasia deplorabile. Il Molinismo filosoficamente considerato è, come il sensismo, un sistema puerile, superficiale, inetto a risolvere le obbiezioni stesse, a contemplazione delle quali fu fabbricato,

e quanto alieno dalla vera e soda scienza, tanto proporzionato a quella filosofia bambina, che sfiora gli oggetti, ma non penetra oltre la prima pelle. Esso fa in ordine alla volontà ciò che il Cartesianismo in ordine all' intelletto, e pone nell' animo umano il primo principio dell' azione, come il Descartes vi colloca quello del conoscimento. Le dottrine del Molina e di Cartesio si corrispondono, s' intrecciano insieme, e hanno bisogno l' una dell' altra, ad essere perfette. La formola, che le esprime, si riduce a dire, che *l' uomo è verso di sè il principio cognitivo ed attivo, il primo vero e il primo movente, l' assioma e la causa prima.* Una tal dottrina, incalzata da severa logica, dee riuscire all' ateismo, e quindi allo scetticismo assoluto. E nello stesso modo, che il fatalismo divino ed universale dello Spinoza nacque legittimamente dal psicologismo cartesiano; il Molinismo, sottraendo la volontà dell' uomo all' azione della Causa assoluta, dovrebbe logicamente partorire un fatalismo umano; conseguenza capace di far meravigliare i suoi fautori, ma conforme al tristo privilegio, che ha l' errore di ritorcersi contro sè stesso. Nel resto, attribuendo tali corollari al sistema, io protesto espressamente di non imputarli a nessuno de' suoi partigiani; i quali, non che farli buoni, ne piglierebbero orrore e spavento, se sapessero avvisarli nel principio, che professano. Ma li ricordo in questo luogo, per tirarne una conclusione importante, la quale si è, che *per mantenere nella teorica e nella pratica intatti i diritti della ragione e della volontà umana, e precludere ogni adito allo scetticismo e al fatalismo, è necessario il subordinare nella scienza e nell' azione l' animo dell' uomo con tutte le facoltà, che lo compongono, alla legittima e assoluta signoria dell' Idea.*

51.

L' Intelligibile non può esser pienamente intelligibile, che a sè stesso, onde la perfetta intelligibilità non riguarda che la perfetta intelligenza, cioè l' Ente medesimo.

L' intelligente e l' intelligibile si compenetrano nell' Ente, come nell' uomo il pensiero penetra sè stesso.

L' intelligibile è tale rispetto a Dio.

Ma l' intelligibile divino è anche intelligibile per l' uomo, in virtù dell' atto creativo. L' intelligibile divino diventa umano, mediante la creazione.

Dunque fra l' intelligibile divino e l' intelligibile umano dee correre lo stesso divario, che fra l' Ente e le esistenze.

Questo divario costituisce il sovrintelligibile.

L' intelligibile umano è una limitazione, o negazione parziale dell' intelligibile divino. Il sovrintelligibile è l' intelligibile divino, in quanto è escluso dall' intelligibile umano.

Il sovrintelligibile per sè stesso è la negazione dell' intelligibile.

L' intelligibile divino è infinito, ed esclude il sovrintelligibile.

Ma l' intelligibile umano essendo limitato, creato, contingente, non può essere assolutamente positivo, ma dee racchiudere più o meno del negativo, cioè accoppiarsi al sovrintelligibile.

Il sovrintelligibile è il limite dell' intelligibile umano.

Nello stesso modo che l' esistenza è la limitazione dell' Ente, e il contingente del necessario, il sovrintelligibile è la limitazione dell' intelligibile comunicato alle creature.

Ora la ragione ci dà l' intelligibile. La sovrintelligenza ce lo fa conoscere come limitato, imperfetto e lontano dall' abbracciare tutto l' Ente. L' idea di ciò, che si stende oltre questo limite, e delle ragioni dell' Ente incomprensibili a rispetto nostro, chiamasi *essenza*, se si considera la cosa in sè stessa, e *sovrintelligibile*, se si ha rispetto alla nostra facoltà di conoscere. Platone in molti luoghi delle sue opere ha presentito il sovrintelligibile, e la necessità di una manifestazione straordinaria, (cioè della rivelazione, e della gloria, secondo il linguaggio cristiano), acciò divenga intelligibile. Odasi Enrico Ritter : « Platon.... nous assure de la manière la plus formelle, qu'il » est impossible à l'homme mortel de connaître la vérité par-

» faite, et cette assurance n'est pas donnée sans grande raison » et seulement pour le besoin de l'exposition du moment, mais » elle a ses racines dans toute sa philosophie; sa manière d'en» visager la philosophie n'a pas même d'autre fondement. C'est » ainsi qu'il reconnaît que nous ne pourrons jamais posséder » la science, si ce n'est après la mort; c'est ainsi qu'il gémit » de ce que l'homme a si peu de raison en partage.... C'est » ainsi, que quand il parle du philosophe, il ne veut cepen» dant lui accorder qu'une connaissance aussi précise que pos» sible pour homme, de la vérité ou de Dieu. Ce qui s'accorde » aussi avec ce que Platon dit ailleurs de l'idée, qu'elle ne peut » être saisie que par la divination, comme si en quelque sorte » sa réalisation était encore à venir; ce qui ne s'accorde pas » moins avec l'opinion de Platon sur l'inspiration, opinion qui » perce dans l'œuvre du philosophe. Enfin nous ne trouvons » dans tous les dialogues de Platon aucune expression plus » scientifique sur l'idée du bien que celle dans laquelle il la » dépeint comme l'unité qui donne vérité et connaissance à » tout être, et qu'il est dans la conception de l'idée de ne pou» voir être connue nettement et en soi, par cela même qu'elle » domine la vérité ou la connaissance. Il semble, d'après cela, » qu'il est impossible de douter que Platon connaissait fort » bien que l'idée de Dieu est telle, qu'elle ne peut jamais » être réduite en science stricte, quant à son unité. Aussi » Platon dépeint-il comme impuissant l'effort du philosophe » pour saisir l'idée du bien, sous une conception générale, » unique, puisqu'on ne croit pas plutôt la posséder sous une » forme, qu'elle se montre aussitôt sous une autre; en sorte » qu'on se voit forcé, puisqu'on ne peut la saisir comme une, » de l'exposer en trois idées, telles que la beauté, la propor» tion et la vérité [1]. » Il dotto Tedesco conchiude, che giusta Platone Iddio è conoscibile non già in sè stesso, ma solamente nella sua imagine, e si sforza di tirare a questo senso gli altri

1 *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 238, 239.

passi, dove l' Ateniese dice il contrario dei luoghi sovraccennati [1]. Ma io credo, che Platone si accorderà meglio seco medesimo, distinguendo l' essenza dall' Ente, e applicando solo alla prima il concetto del sovrintelligibile.

A proposito del sovrintelligibile, e del modo, con cui mi sono adoperato per esplicarlo, debbo rispondere a una obbiezione, che mi venne fatta da un valente cultore delle scienze filosofiche e teologiche. Ecco le sue parole : « L' autore nell' introdurre.... la *sopraintelligenza*, facoltà che ci chiarisce i limiti » dell intelletto, fu forse ingannato da un paragone troppo » stretto tra la sensibilità e l' intelletto. Perchè è bensì vero, » che il senso non congiunto alla ragione non vedrebbe i limiti suoi, perchè facoltà cieca, che nulla vede, nè limiti nè » non limiti; ma l' intelletto conosce gli esseri sussistenti e » determinati nell' idea indeterminata dell' essere, la quale » mentre si vede determinata mostra i suoi lembi, che escono » dal confine determinato; quindi può l' intelligenza conoscer » sè stessa, capire i suoi limiti, senza bisogno di altra facoltà » superiore [2]. » L' obbiezione è ingegnosa, ed è dedotta dal sistema psicologico del Rosmini. Secondo il quale l' intelletto possiede l' idea dell' essere in astratto, come un lume innato, con cui conosce le cose sussistenti somministrategli per diretto o per indiretto dal sentimento. Ma io non ammetto questa parte della dottrina rosminiana, per le ragioni, che espongo in vari luoghi della presente opera [3]. Io credo, che l' elemento ingenito della nostra cognizione consista, non già nel concetto astratto e riflesso dell' ente possibile, ma nella percezione intuitiva dell' Ente concreto e reale, alla quale segue l' intuito del concreto e reale esistente. Il concetto astratto e riflessivo dell' ente viene logicamente dopo questa doppia cognizione. Ora la nozione di essenza, coetanea a quella dei due estremi della formola, le sovrasta logicamente, giacchè il sovrintelligibile è

[1] *Hist. de la phil.*, tom. II, p. 239, 240.
[2] *Abbozzo di una storia della teologia*. Torino, 1839, p. 89, 90, not.
[3] Vedi il capitolo quarto del primo libro, e la nota seconda di questo volume.

superiore all' intelligibile. Non mi fermo su questo punto, che credo di avere dichiarato nel testo. Aggiungo bensì, che anche nel sistema rosminiano il sovrintelligibile mi parrebbe inesplicabile, senza una facoltà speciale; e per provarlo discorro in questa guisa. Il sovrintelligibile obbiettivamente considerato è l' essenza reale, cioè quel non so che d' inescogitabile, che si trova negli obbietti. Questa essenza, benchè occulta, ci apparisce 1° come concreta e reale quanto gli oggetti stessi; 2° come specificamente diversa da quanto vi si contiene d' intelligibile. Ora io chieggo, se l' idea dell' ente possibile contenga queste due proprietà? Essa certo esclude la sussistenza, come quella, che secondo il Rosmini, procede solo dal sentimento. Esclude altresì la dote di sovrintelligibile, poichè l' ente è l' intelligibilità stessa, e nella nozione dell' ente possibile non si può trovare il fondamento di alcun divario specifico. Ma l' idea dell' essere *mentre si vede determinata, mostra i suoi lembi, che escono dal confine determinato.* Sia pure; ma i lembi dell' essere esprimono un mero possibile, e non possono darmi l' idea di una cosa sussistente più che l' essere stesso. I lembi dell' essere sono intelligibili, quanto l' essere medesimo, e non possono suggerirmi la nozione del sovrintelligibile. Oltrechè io non veggo il sovrintelligibile solo nel margine, ma nel cuore, o vogliam dire nel centro dell' essere; lo veggo non pure in quella parte dell' ente, che esce fuori dell' oggetto sussistente, ed è tuttavia indeterminata, ma nella sua determinazione, nella cosa che sussiste. Imperocchè l' essenza dell' esistente è impenetrabile non meno di quella dell' Ente. Per questo rispetto si potrebbe anzi conghietturare, che il sovrintelligibile emerga, come vuole il Rosmini, dalla sussistenza; la quale, a giudizio di questo autore, è per sè stessa inescogitabile, anzi costituisce l' inescogitabilità stessa [1]. Ma chi non vede, che in questo caso non si parla delle sussistenza, in quanto è pensabile, e ha un

[1] Rosmini, *N. sag.*, tom III, p. 110, 147. *Il rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506.

nome nelle lingue umane, ma in quanto sfugge affatto alla nostra apprensiva? Imperocchè, se « noi non possiamo nomi- » nare alcuna cosa, se non la conosciamo; » se « perciò non » possiamo nominarla, se non in quanto la conosciamo; » se quindi « i vocaboli esprimono gli enti in quanto li concepiamo » intellettualmente, e ciò che viene espresso dal vocabolo è » limitato dalla nostra cognizione, » come dice altrove lo stesso Rosmini [1], egli è troppo chiaro, che la sussistenza di una cosa in quanto è pensabile, non può costituire l' elemento inescogitabile di essa. Che se la sussistenza si considera, come inescogitabile, ella è veramente ciò che io chiamo essenza reale, e corrisponde in parte alla *materia informe* degli antichi filosofi. Ma questa sussistenza non ci è data dall' idea dell' ente possibile e intelligibile; non ci è data tampoco dal sentimento, il quale è subbiettivo di sua natura; onde non può spiegarsi col sistema del Rosmini.

Rispondendo a questa obbiezione, io debbo ringraziar cordialmente l' Autore del modo gentile e dei termini amichevoli da lui usati nel menzionare la mia scrittura. I quali mi vietano di lodare, come io vorrei, la soda dottrina, il senno, e la moderazione, che risplendono nel suo libro; benchè chi lo ha letto non potrebbe accusarmi di adempiere semplicemente a un debito di cortesia. Piglierò bensì quest' occasione per confortarlo a proseguire in quegli studi, di cui ci ha dato un saggio atto ad inçuorare le più liete speranze. La scienza e la religione desidèrano da gran tempo una *storia della teologia cristiana dai tempi apostolici fino ai dì nostri*. L' adempiere questo difetto richiede certo un valor d' ingegno, e una costanza d' animo grande; ma non può e non dee spaventare chi è giovane di età, e pei forti ed eletti studi maturo. La teologia è quasi la sola disciplina, che non abbia ancora una storia ben fatta delle sue vicende; e i lavori, che si posseggono in questo genere sono così difettivi di profondità o di estensione, che il campo è, si può dire, tuttavia nuovo. Abbiamo è vero, dei

1 *N. sag.*, t. II, p. 241.

materiali immensi, raccolti da uomini dottissimi; ma finora mancò chi li mettesse in opera, e ne cavasse una vera storia, con pazienza di erudito, senno di cattolico, e sagacità di filosofo. La qual ultima dote si ricerca non meno delle due altre, per mostrare come il dogma immutabile sia stato successivamente esplicato dalla scienza; l' influenza buona e rea delle profane dottrine, e della civiltà, in questo lavoro; i vari metodi, che vennero adoperati; l' origine, i progressi, l' esplicazione, le trasformazioni, l' intreccio reciproco, la declinazione, e la morte delle eresie; gli avanzamenti, e i regressi, il fiorire e lo scadere della scienza ortodossa; e finalmente il partito, che può cavarsi dalla sperienza del passato, per provvedere al presente, e riscattar la più nobile disciplina dalla noncuranza, e dal disprezzo, in cui è caduta. Una tale storia non piacerebbe forse molto alla frivolezza del nostro secolo; ma acquisterebbe all' autore l' approvazione dei pochi savi, che rimangono, e una gloria durevole e più larga nell' avvenire.

52.

Il far la storia della voce *essenza*, e dei vari sensi derivanti così dalla sua etimologia, come dall' uso degli autori, che scrivendo in latino, o nelle lingue nate dal latino, l' adoperarono, sarebbe materia lunga, difficile, e non possibile a spedirsi in una nota. Io mi contenterò di giustificare l' uso frequente, che fo di tal voce, ed esporrò le ragioni, per cui credo di non dilungarmi dalla proprietà del linguaggio, adoperandola altrimenti che non fa il dottissimo Rosmini nelle sue opere. Veggiamo in prima qual sia la mente dell' illustre Autore. « L' es-
« senza è ciò che si pensa nella idea della cosa.... Il dire che noi
» conosciamo le essenze in questo senso, è giusta proprietà di
» parlare......... Altri risponderà: se tale è l' essenza, ella non
» è ciò che si comprende nella definizione delle parole. Ap-
» punto! e in questo senso e non in altro senso presero l' essenza
» gli antichi: *Essentia*, dice s. Tommaso, *comprehendit in se*

» *illa tantum, quæ cadunt in definitione speciei*. Questa osservazione dimostra, che i filosofi della scuola di Locke hanno troppo temerariamente messo in beffa gli antichi, per aver detto, che l' uomo conosce le essenze delle cose........ I moderni nel vocabolo *essenza* intesero non ciò che noi conosciamo in una cosa, ma ciò che in essa potrebb' essere anco d' incognito : per esempio, ne' corpi, oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne potrebbe essere alcuna che noi al tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero; il che noi abbiamo chiamato *principio corporeo*, e non essenza corporea. Mi spiegherò meglio. Noi conosciamo il corpo per un' azione, un effetto, che produce in noi : conosciamo dunque un' *attività* determinata dall' effetto, ed è questa attività l' *essenza* nella nostra idea di corpo. Or non potrebb' essere che una simile *attività* fosse un effetto parziale di un' altra attività a noi incognita? Non possiamo nè affermarlo, nè negarlo : quest' attività incognita al tutto non ha nome : tuttavia non potendosi ella dire assurda, fu cagione che altri dicesse, non conoscer noi l' essenza de' corpi; in luogo di dire, non conoscer noi, se quell' essenza, che chiamiamo corpo, dipenda e si radichi in qualche altra essenza incognita, come effetto o atto in causa o potenza. Gran divario è dal dire l' una, al dire l' altra di queste due cose : perocchè chi dice questa seconda, non dice, che a noi sia incognito il corpo, ma sì qualche cos' altro tutto diverso dal corpo, onde il corpo dipenda. Anche qui si mostra l' intemperanza degl' ingegni..... In luogo di fermarsi alla definizione della *essenza*, la trapassano, e formandosi della essenza un altro concetto capriccioso e gratuito, combattono a spada tratta la lor propria fantasia, e contendono in gara a provarvi, che l' uomo non conosce l' essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce[1]. » Altrove egli tiene questo dialogo col suo Maurizio:
« M. Veggo ora assai chiaro, che chi dice non conoscersi le

[1] *N. sag.*, tom. III, p. 186-189.

» essenze, non intende che cosa sieno le essenze. A. E io così
» credo: si confonde, vedete, l' *essenza* colla *sostanza*, e colla
» *sussistenza* delle cose......... M. Ben m' accorgo, che io con-
» fondeva nell' animo mio la questione de' *sussistenti* colla
» questione delle *essenze*, le quali costituiscono l' ordine delle
» cose meramente possibili [1]. »

Molte cose ci paiono da considerare in questi passi dell' illustre Autore. E in primo luogo egli ci pare caduto in quel vizio d' improprietà, che imputa agli scrittori da lui biasimati. Imperocchè, se bene egli avesse ragione nel tassarli, il peccato si ridurrebbe a un fallo di lingua, cioè a pigliare impropriamente la voce *essenza*. Ma essi *contendono a provarvi*, *che l' uomo non conosce l' essenza, la quale è pur la cosa che solo conosce*. Sì; perchè essi tolgono la parola *essenza* in un significato diverso da quello del chiarissimo Autore, e intendono sotto tal nome ciò che egli medesimo confessa non essere conoscibile. Non dice egli, che per essenza intendono sussistenza? E la sussistenza, secondo il suo sistema, non è per sè stessa inescogitabile, non costituisce appunto la parte incognita delle cose? Io non cerco qui, se questa sentenza sia vera, e se i filosofi appuntati per essenza intendano la sussistenza; ma dico, che al più la loro colpa riguarda non la verità delle cose, ma la proprietà dei vocaboli, secondo il nostro Autore. Ora il confondere questa con quella non è egli un errore, o almeno una grave improprietà?

2° L' Autore lascia nel dubbio, se nei corpi (e credo parimente in ogni altra sostanza) *oltre le proprietà che noi conosciamo, ve ne possa essere alcuna, che noi al tutto non conosciamo, da cui le altre dipendessero*; imperocchè, dic' egli noi *non possiamo affermarlo nè negarlo*; la sola cosa, che sappiamo, è che *questa attività incognita non si può dire assurda*. Dunque agli occhi suoi non è certo, che vi sia nei corpi, e in tutte le altre sostanze, un elemento inescogitabile, di cui noi crediamo la

[1] *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 559, 561.

realtà, benchè non possiamo averne, che un concetto negativo e generalissimo; non è certo, che questo elemento inescogitabile è assai più intimo, più importante, più essenziale delle proprietà, che ci sono note; non è certo, che queste proprietà sono un effetto, una dipendenza, una estrinseca manifestazione di quel non so che di recondito, che sfugge alla nostra apprensiva, e la cui realtà è tuttavia tenuta per indubitata dal senso comune degli uomini. Qual è infatti colui, che interrogato, se conosca in concreto l' intima sostanza dei corpi, o del proprio animo, e se le proprietà di quelli e le facoltà di questo non siano una derivazione della sostanza incognita, non risponda negativamente alla prima, e affermativamente alla seconda di tali quistioni? Ma secondo l' illustre Autore, noi non siamo certi di questa realtà fondamentale ed incognita, e solo possiamo affermare, che non è assurda. Dal che conséguita, che la realtà del sovrintelligibile è problematica; e che può esser benissimo, che la conoscenza dell' uomo esaurisca il vero, e pareggi la stessa mente divina. Ma in tal caso, come spiegare i misteri naturali? Dei quali il Rosmini riconosce pure la realtà e la moltitudine [1]. Come provare la convenienza dei misteri cristiani, e la necessità della rivelazione, di cui il nostro Autore è avvocato sincerissimo e pieno di zelo?

3° E tale non è certamente la dottrina dell' Autore in molti altri luoghi, secondo i principii del suo medesimo sistema. Imperocchè, tanto è lungi che l' elemento ignoto delle cose abbia una realtà incerta, che anzi in esso consiste la medesima realtà. La realtà infatti, secondo il Rosmini, versa nella sussistenza; la quale, al parer suo, non può cadere nella cognizione umana, ed è per sè stessa incognita e inescogitabile. Ho recato altrove [2] i passi principali, in cui egli dichiara questa sua dottrina, e stabilisce, che il solo oggetto della cognizione umana è l' essere astratto e ideale, e che lo spirito umano non conosce

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 321.
[2] Vedi la nota seconda di questo volume.

nulla *propriamente* fuori di esso. Lascio stare per ora la contraddizione, che corre fra questo pronunziato e la sperienza, per cui sappiamo di conoscere *propriamente* molti concreti; che corre fra di esso e la stessa dottrina dell' Autore, il quale non essendo scettico, nè nullista, e discorrendo continuo di sussistenza, e di cose sussistenti, suppone, che pure le conosciamo. Ma limitandomi al soggetto presente, io ragiono così. La sola cosa, che la mente umana conosce negli obbietti, è l' essere astratto, e non la sussistenza loro; e tuttavia noi siam certi di questa sussistenza, e quindi persuasi, che si trova nelle cose una realtà inescogitabile. Ma che cos' è questa realtà inescogitabile, se non *l' essenza* nel senso dei moderni autori; la quale, secondo il Rosmini, è sinonimo di sussistenza? Dunque l' elemento incognito de' corpi e delle altre sostanze non è solamente possibile o probabile, ma certo, e tanto certo, quanto la sussistenza delle cose; dunque i moderni autori hanno ragione di affermare, che v' ha una incognita nelle cose, e tutto il loro torto, se torto hanno, è di darle il nome di *essenza*. Vedremo ben tosto, che anche questa accusa non è più fondata delle altre.

4° L' Autore chiama l' incognita problematica dei corpi *principio corporeo*. Niuno certamente può disdire a chi scrive il diritto di fabbricarsi una tecnologia propria, se lo crede opportuno; ma si può esigere, che i nuovi termini siano chiari, precisi, alieni da ogni equivoco; si può anche esigere, che l' innovare si eviti, quando non è necessario. Ora non mi pare, che la frase introdotta dall' illustre Autore abbia queste condizioni. Ella certo non è chiara, e lontana da ambiguità; nulla essendovi di più ambigno della voce *principio*, che può significare una causa efficiente, o materiale, od occasionale, una relazione temporanea od estemporanea, un elemento fisico, un concetto logico o morale ecc. Essa non è nè anco necessaria; poichè dicendo *essenza reale*, si evita ogni equivoco, e si pronunzia una dizione, che è perfettamente intesa da tutti. Come mai adunque l' Autore nel punto stesso, che ripudia come im-

proprio questo uso della parola essenza, non s' accorge, che il vocabolo da lui sostituito è assai più improprio, e destituito di ogni precisione? Suppongasi infatti, che uno dica : *il principio corporeo è ignoto;* egli non sarà inteso da chi non abbia letto l' opera del Rosmini : non si saprà, se parla della natura dell' elemento corporeo, ovvero della sostanza, o della forza, o della causa generativa dei corpi ecc. All' incontro chi dica : *l' essenza dei corpi è ignota*, verrà compreso in sul capo da chiunque abbia qualche notizia elementare di filosofia.

5° Ma l' applicare la voce *essenza* a significare l' incognita delle sostanze non è un fallo almeno in gramatica, come vuole l' illustre Autore? Non credo; e stimo, che tal modo di favellare possa adoperarsi, senza peccare menomamente contro la proprietà. Il senso genuino di un vocabolo si vuol determinare così dalla etimologia, come dalla consuetudine del popolo e degli scrittori. Ora per questo triplice rispetto l' uso moderno della parola *essenza* è giustificatissimo.

Cominciamo dall' etimologia. *Essenza* viene da *essere*. La voce *essere* esprime l' Ente assoluto, e conseguentemente la relazione delle esistenze coll' Ente assoluto; ed è in virtù di questo secondo significato, che sinonima spesso colla voce *esistere*. Ora le relazioni dell' esistente coll' Ente sono due; l' una d' insidenza interna, come possibile, l' altro d' insidenza esterna, come reale. L' esistente, come possibile, fa parte dell' Ente, e appartiene all' essenza di Lui, qual Mente infinita : come reale, è sostenuto dall' Ente, come Sostanza prima, e da Lui, come da Causa prima, prodotto per l' atto creativo. La voce *essere* esprime dunque un concreto e un astratto, un reale e un possibile; ma il possibile si fonda nel reale, e l' astratto nel concreto. La voce *essenza* significa un assoluto e un relativo, ma con questo divario, che ella significa l' assoluto in sè stesso, e il relativo nella sua dipendenza dall' assoluto. Questa è la radice dell' uso improprio, che si fa della prima voce, quando si sinonima con quella di *esistere*, come dicendo per esempio : *io sono;* dove il verbo *essere* equivale a quello di *esistere*, perchè

esprime la doppia attinenza, che la creatura parlante, come possibile e reale, ha colla Mente creatrice. Il che basterebbe a confermare la nostra dottrina, che l' uomo ha l' intuito continuo dell' atto creativo, e che questo intuito forma la radice intima del pensiero umano; giacchè altrimenti quel modo di favellare così comune sarebbe inesplicabile. L' uso del verbo ausiliare *essere*, adoperato per esprimere la sintesi di ogni giudizio, ha lo stesso fondamento; imperocchè l' unione tra il soggetto e il predicato derivando dalla natura dell' Ente, se è assoluta, e dall' atto creativo, se contingente, la copula esprime l' una o l' altra di queste relazioni. Così, verbigrazia, quando si dice *il circolo è tondo*, ovvero *ogni fenomeno è effetto di una Causa prima*, la voce *è* indica un legame assoluto, che deriva dalla natura dell' Ente, in cui lo schema geometrico, e l' assioma metafisico ab eterno si concretizzano: ma quando si afferma, che *la neve è bianca*, o che *il corpo è pesante*, la voce *è* esprime un nesso contingente e relativo, che dipende dall' azion libera e creatrice. Vedesi adunque, che la voce *essere* può avere diversi usi, e significare il possibile e il reale, l' astratto e il concreto, il necessario e il contingente, l' assoluto e il relativo, ma che in ogni caso ella esprime sempre l' Ente o una relazione con esso. Ora l' Ente è reale, concreto, necessario, assoluto; la voce *essere* adunque non si separa mai affatto in nessun caso da queste nozioni, e però esprime la realtà e l' idealità delle cose in tutta la loro ampiezza. Ma la realtà e l' idealità delle cose è ella conoscibile da ogni lato? Non racchiude ella un lato oscuro, che accompagna sempre il lato chiaro dell' idea, e la segue sotto le varie sue forme di astratto e di concreto, di assoluto e di relativo ecc.? V' ha egli un solo oggetto, che si affacci allo spirito umano circondato per ogni parte da una tale e tanta evidenza, che il contemplante si assicuri di esaurirne la cognizione? No certamente; anzi il contrario ha luogo, ed eziandio nelle cose più manifeste lo spirito è conscio a sè stesso di non potere esaurire attualmente la conoscibilità degli oggetti, che gli si presentano. Il sovrintelligibile è dunque universale, quanto l'

intelligibile, cioè quanto l' essere, e reale al pari di esso; e siccome ogni realtà si concepisce astrattamente e genericamente coll' idea di essere, noi applichiamo questa idea, nella sua astrattezza, e la voce, che la significa, allo stesso sovrintelligibile, e questa applicazione è del tutto legittima. Ora la parola *essenza,* figliuola di *essere,* dee spaziar largamente nè più nè meno della sua madre, secondo la forza dell' etimologia; dee quindi essere applicabile al concreto, e all' astratto, al possibile e al reale, al necessario e al contingente, all' assoluto e al relativo, all' intelligibile e al sovrintelligibile, come il vocabolo, da cui deriva. Se adunque colla voce *essenza* si può esprimere, come fa il Rosmini, il lato astratto, possibile e intelligibile delle cose, si potrà con altri filosofi applicare lo stesso nome non meno ragionevolmente al concreto, al reale, e al sovrintelligibile di quelle. Il che non potrà essere vietato, secondo le ragioni dell' etimologia, se prima non si dimostra, che la voce *essere* non è suscettiva delle stesse applicazioni; ovvero, che il vocabolo *essenza* non è un semplice derivativo di essa. I quali due assunti ci paiono egualmente difficili a provare.

Ma l' osservanza delle etimologie non basta, per parlare propriamente, se non è avvalorata della consuetudine; la quale può essere di due sorti, scientifica e popolare, e dipendere dai dotti e dal volgo. Io non entrerò qui a cercare, quando le due usanze discordino, a quale di esse lo scrivente sia tenuto di accomodarsi; perchè ciò non è necessario nel mio caso, dove credo di aver favorevole nello stesso tempo la consuetudine dei letterati, e quella del popolo. E cominciandomi da questo, siccome l' illustre Rosmini ed io scriviamo in italiano, io mi ristringerò ad appurare il senso, che la nazione italiana dà al vocabolo *essenza;* giacchè sarebbe troppo lungo ed inutile il discorrere per gli altri idiomi derivanti del pari dal latino. E ancorchè in francese, in spagnuolo, in inglese la voce *essenza* non si piegasse al senso, di cui si tratta, (il che però non ha luogo), a me basterebbe, ch' essa consuoni coll' uso della lingua, in cui scrivo. Io apro il Vocabolario della Crusca colle

aggiunte di Verona, di Bologna, e di Padova, e leggo: « *Essenza* e anticamente *essenzia*. L' Essere di tutte le cose, o il » Costitutivo di esse; l' Ignoto principio delle loro proprietà » naturali [1]. » Vedete, come con queste poche parole la voce *essenza* spazia tanto largamente, quanto quella di *essere*, e significa tanto il comune, quanto il proprio, tanto l' intelligibile, quanto il sovrintelligibile delle cose? Vedete, come vi è specialmente indicata quell' incognita, che è il principio recondito delle proprietà manifeste delle cose; il quale è appunto il senso riprovato dal Rosmini? E gli esempi che si arrecano dal lessicografo per comprovare questa definizione, essendo tolti da Dante, da un suo antico comentatore, dal Boccaccio, dal Maestruzzo, dal Varchi, e dal Berni, non appartengono certo alla classe di que' moderni, cui il nostro filosofo accusa di avere introdotta tal foggia di parlare, secondo lui impropria. Seguono quindi due significati secondarii della stessa voce; per l' uno dei quali, *essenza* sinonima con *realità*, cioè col concreto della cosa; per l' altro, che è affatto metaforico, ma molto usato nel popolo, si intende con tal voce *ogni sorta di liquore tratto per distillazione da checchessia, e che si crede contenerne le più purgate qualità* [2]. Ma questa metafora stessa conferma la nostra sentenza; imperocchè il popolo non avrebbe mai pensato a servirsi della voce *essenza*, per esprimere cioè che v' ha di più fino, e di più purgato nei liquori, se il senso proprio di questa voce non si riferisse a ciò che v' ha di più recondito e di più sostanziale negli oggetti presenti al nostro pensiero. Le definizioni apposte dal vocabolarista alle voci derivative *essenziale*, *essenzialissimo*, *essenzialità*, *essenzialmente* [3], collimano allo stesso scopo. Potrei allegare, se volessi, altri esempi tolti dai migliori e più antichi nostri scrittori, anteriori al Locke, anzi al Descartes, e atti a confermare la definizion della Crusca; ma credo, che l' autorità del Vocabolario, e i testi da esso arrecati, bastino

1 *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 531.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*

al proposito, e mostrino ad evidenza, che la voce *essenza* ha nella lingua nazionale d'Italia il senso, che il Rosmini vorrebbe escludere. E notisi, che gli scrittori citati non appartengono già alla feccia del popolo; anzi alcuni di essi, come Dante, il Boccaccio e il Varchi sono versatissimi nel linguaggio delle scuole, e accoppiano ad una purità elegante l' esattezza scientifica dei costrutti e delle parole.

Quanto alla consuetudine dei dotti, ella si riscontra a capello con quella del popolo, e serba alla voce *essenza* tutta quella larghezza, a cui ha diritto, come figliuola legittima di *essere*, la quale non può essere spogliata del patrimonio del suo padre. Ma siccome quest' ampiezza di significato potrebbe nuocere alla precisione e alla chiarezza, quando non può risultare apertamente dal contesto il vero senso della voce; molti filosofi hanno introdotto l' uso di chiamare *essenza reale* l' incognito concreto delle cose, ed *essenza razionale* il concetto astratto, che ci facciamo delle sue proprietà generiche e specifiche. Alla qual maniera di parlare noi non ricusiamo di aderire ogni qual volta la chiarezza e l' esattezza il richiegga. Ma da ciò non segue, che si debba togliere alla voca *essenza* il senso, che difendiamo; e ancorchè vero fosse, che questo senso sia stato introdotto dai seguaci del Locke, siccome oggi è divenuto universale, non si avrebbe ragione di escluderlo, e tassarlo d' impropriètà; perchè l' uso è il vero padrone, anzi tiranno legittimo delle lingue. Ma è egli vero, che questa foggia di parlare sia opera della scuola del Locke, come pare insinuarsi dall' Autore? O non è ella comune ai filosofi e ai teologi di tutte le sette? Fra i teologi citerò il solo Bossuet, il qual certo non era discepolo del Locke, di cui, benchè suo coetaneo, non pare che abbia avuto notizia. Ora il Bossuet in proposito dell' opinione del Descartes sull' essenza dei corpi, così discorre: « Sans... entrer en dis-
» pute sur l'essence du corps, je puis répondre, qu'il me suffit
» que Dieu y puisse connaître *ce quelque chose de plus foncier,*
» pour ainsi parler, que ce que nous y reconnaissons; ce qui
» n'empêchera pas que nous ne définissions le corps, par rap-

» port à nos usages et à nos idées, sans préjudice des droits de » Dieu, et de sa science ou puissance absolue. » E quindi dopo aver allegato un passo del cartesiano Rohault, così prosegue: « Il montre par ces paroles qu'en définissant le corps une *sub-* » *stance étendue*, il n'a prétendu le définir que par rapport à » nos idées naturelles, sans pour cela supposer qu'il n'y ait » pas dans le corps quelque chose de plus profond et de plus » intime. » E conchiude, che « sans renverser la définition or- » dinaire, par laquelle on pose que le corps est la substance » étendue, de même qu'on pose que l'âme ou l'esprit est la » substance qui pense.... et qu'ainsi l'on définisse les choses » par leur acte, ce n'est pas à dire pour cela qu'on en constitue » l'essence dans l'acte même[1]. » La bella frase del Bossuet, *ce quelque chose de plus foncier que ce que nous y reconnaissons*, risponde all' *ignoto principio delle proprietà naturali* della Crusca, ed esprime mirabilmente la maggioranza logica e ontologica del sovrintelligibile, cioè dell' essenza. Il linguaggio comune dei teologi è conforme a quello di questo grande scrittore: tutti affermano, che l' uomo ignora le essenze delle cose, e si servono di questo principio per annullare le obbiezioni, che si muovono contro i misteri rivelati. E veramente io non saprei imaginare, come il Rosmini, concedendo a fatica, che vi *possa* essere nei corpi un principio corporeo ignoto, com' egli lo chiama, sia in grado di rispondere ai cavilli degl' increduli contro il dogma eucaristico. Quanto poi ai filosofi, il Leibniz può bastare per molti. Il quale alieno dai Cartesiani, che avea in poco o nessun concetto, e avversario del Locke, nell' opera stessa che dettò contro il filosofo inglese, così si esprimeva: « La pensée est » l'action et non l'essence de l'âme[2]. » Si potrebbe essere più preciso, più chiaro e più contrario al Rosmini? Il quale, conforme agli Scolastici pone l' essenza delle cose nell' atto, che a noi le manifesta; laddove il Leibniz dice, che quest' azione è un risultato dell' essenza e non l' essenza medesima.

[1] *Ap.* Arnauld, *OEuvres*. Paris, 1780, tom. I, p. 279, 280.
[2] *OEuv.*, *édit. Raspe*, p. 120.

L' illustre Autore dirà tuttavia, ch' egli ha per sè san Tommaso, e tutta l' antica sua scuola. L' esaminare la mente di questo gran pensatore intorno all' essenza, eccederebbe i termini di una nota; tanto più che per ben chiarire questo punto, farebbe d' uopo discuterne molti altri, e abbracciare per poco tutta la metafisica; poche quistioni essendo così vaste e così complessive, come quella dell' essenza. Avrò occasione altrove di chiamare a disamina la dottrina del santo dottore intorno alla visione ideale, e di mostrare, in che egli si dilunghi dai realisti suoi precessori o coetanei su questo rilevantissimo tema. Ora mi ristringo a dire, che l' uso, in cui san Tommaso piglia la voce *essenza* nel luogo citato, e in alcuni altri, non esclude la nostra significazione, come vorrebbe il Rosmini, e che anzi la presuppone. Non l' esclude, poichè la parola *essenza*, come quella di *essere*, è tanto applicabile al concreto quanto all' astratto, al sovrintelligibile quanto all' intelligibile. La presuppone; poichè l' essenza nel senso rosminiano, avendo rispetto al nostro modo di conoscere, e quindi un valor relativo, arguisce una essenza meramente obbiettiva, e inconoscibile in sè stessa, di cui l' altra sia una conseguenza. Certo tal fu il senso primitivo della voce latina *essentia*, adoperata come sinonima di *natura;* la quale esprime tuttociò che vi ha di reale e di sostanziale negli oggetti, ancorchè sfugga al nostro conoscimento[1]. Sidonio, molto anteriore agli Scolastici, così parla in una sua epistola: « Sicut ab eo quod est, v. gr. sapere et intel- » ligere, sapientiam et intelligentiam nominamus; regulariter » et ab eo quod est, essentiam non tacemus[2]. » Vedete, come l' essenza si stende quanto l' essere? E siccome in ciò che è obbiettivamente si racchiude l' inintelligibile, come si potrà a buon diritto frodare questa realtà del nome di *essenza*, il quale, equivalendo a quello di natura, esprime il reale delle cose in tutta la sua ampiezza? Ma siccome il nostro spirito si ferma su

[1] Vedi il Forcellini, *Lexic.* Patav., 1805, tom. II, p. 198.
[2] *Ibid.*

ciò che conosce, cioè sul concreto dell' Ente e delle esistenze, e lo generalizza coll' uso dell' astrazione, è naturale, che egli si serva della voce *essenza* per esprimere l' astratto del conoscibile, senza che però egli escluda un significato più profondo, ma meno frequente nel pensiero e sulle bocche degli uomini. Il che è tanto più agevole a que' filosofi, che esagerano l' uso delle astrazioni, e in grazia di esse trascurano la considerazione dei concreti; come erano in generale più o meno gli Scolastici del medio evo, salvochè gli schietti realisti, i quali erano pochi. Il semirealismo, che allora predominava, avendo dismessa, o dimezzata con equivoci temperamenti la vera teorica della visione ideale, e ridotto il Primo psicologico all' ente astratto, era naturalmente inclinato a trascurare le essenze reali e concrete, e a non far caso che delle astratte e razionali; considerando le cose più tosto a rispetto nostro, e nella cognizione riflessa, che in sè medesime, e nell' apprensione intuitiva. L' illustre Rosmini risuscitò questo sistema; e benchè l' instaurazione, per l' ingegno dell' architetto, e i particolari, di cui l' ha arricchita, possa equivalere a una vera invenzione, tuttavia i punti fondamentali del sistema sono nè più nè meno quelli, che regnavano fra i Peripatetici del medio evo, cioè fra i Semirealisti; i quali avevano verso i veri realisti presso a poco lo stesso rispetto, che Aristotile verso Platone. Ora in questo sistema, la facoltà architettonica non è veramente la ragione, ma l' intelletto astraente; il quale unificando tutto colle astrazioni tiene lo spirito dell' uomo come dire sospeso e vacillante fra il nullismo e il panteismo, e non riesce ad evitare questi due scogli, che involgendosi nelle contraddizioni e nelle oscurezze. Abbiamo veduto, che la sagacità del Rosmini non potè sottrarsi a questo fato del suo sistema, riguardo al concetto dell' ente [3]: ora ci rimane a cercare, se non gli sia succeduto lo stesso riguardo al concetto di essenza, e con ciò porremo fine a questa annotazione.

Siccome l' ente possibile è al parer del Rosmini il solo og-

[1] Nella nota 2 di questo volume.

getto della conoscenza, l' essenza a' suoi occhi non può essere che un' applicazione di questo concetto unico : una essenza concreta e impenetrabile ripugna al principio cardinale del sistema. Ecco il motivo, per cui il nostro Autore è così nemico dell' essenza nel significato, ch' egli chiama moderno. Ma d' altra parte, se la sola cosa conoscibile è l' ente astratto, e questo non è che un modo della mente, si cade di necessità nel nullismo; se l' ente astratto sussiste fuori della mente nella sua universalità, si precipita nel panteismo. Per cansare questi due scogli, il Rosmini ricorre a un partito, che ripugna al suo principio fondamentale, e stabilisce, che l' uomo, mediante il sentimento, può conoscere l' azione degli oggetti esterni nel proprio animo, e quindi apprendere la pluralità delle cose sussistenti. Le quali esercitano sovra di noi un' azione continua, il cui termine è il sentimento; cosicchè apprendendo noi il sentimento, mediante l' ente ideale, apprendiamo con esso la sussistenza dell' attività, che lo produce. Come il sentimento possa conoscersi, mediante l' ente ideale, quando al parer del Rosmini la conoscibilità dell' ente è incomunicabile, e lo spirito non conosce mai altro che l' ente stesso, io non lo so intendere, e aspetterò, che altri me lo dichiari. Ma qui ciò non rileva. Sia pure, che io apprenda per via dell' ente ideale l' azione, che le cose esteriori fanno nell' animo mio senziente, io chieggo che cosa sia per questo verso l' essenza delle cose esterne, cioè de' corpi. L' Autore mi risponde, ch' egli fa « consistere l' es» senza del corpo in una *cotale* azione, che noi sentiamo esser » fatta in noi stessi, in una energia, che ci fa passivi, e che » l' intelletto nostro percepisce come un ente che opera in noi » diverso da noi [1]. » Dunque, dico io, l' essenza dei corpi è *una cotale azione*, e *una energia che ci fa passivi*. Concedasi, che noi conosciamo, mediante l' ente ideale la passione, che nasce de quest' azione, e dall' energia operante; ma conosciamo noi l' azione, e l' energia in sè stessa? E come potremmo

1 *N. sag.*, tom. II, p. 265.

conoscerla, se la sola cosa apprensibile per noi è il termine di quest' azione, cioè la passione, che ne riceviamo? Dunque l' azione e l' energia in sè stesse ci sono essenzialmente ignote. L' Autore stesso lo accenna, chiamando questa energia *una cotale azione*, ed esprimendo colla voce *cotale* il vago e il misterioso di una causa occulta. Ora questa cotale azione è *l' essenza del corpo*. Dunque, secondo il Rosmini, l' essenza del corpo non è appieno conoscibile; si può apprendere, come passione, come termine dell' azione, ma è inescogitabile, come azione in sè stessa, come energia. « Esistono i corpi: essi sono sostanze » diverse da Dio e da noi: cagionano, siccome causa pros» sima, le nostre sensazioni: l' essenza loro consiste in una certa » energia, che opera su di noi, verso la quale noi siam pas» sivi [1]. » Ecco anche qui una *certa energia*, *che opera su di noi*, e di cui è effetto la passione, che noi ne riceviamo. Ora noi apprendiamo questa passione, e non l' energia in sè stessa; d' altra parte l' energia è l' essenza del corpo. Dunque l' essenza del corpo è ignota ed inescogitabile. « La forza corporea, che » risponde all' essenza de' corpi agisce in noi: dunque la per» cepiamo, come sussistente [2]. » Queste parole sono meno chiare e precise delle precedenti. Che cos' è questa essenza dei corpi, a cui risponde la forza corporea? Io congbietturo, che qui per essenza s' intenda l' azione del corpo esterno su di noi, in quanto si termina in noi, cioè nel nostro sentimento e vi produce una certa impressione, che associandosi all' idea dell' ente forma ciò che l' autore chiama *essenza specifica* della cosa; e che la forza corporea sia l' azione e l' energia considerata in sè stessa. Questa spiegazione è conforme ad altri luoghi dell' Autore. Come dove definisce la sostanza: « La sostanza è l' » atto, onde sussiste l' essenza della cosa [3]. » E altrove: « Sos» tanza è *quella energia per la quale gli esseri attualmente* » *esistono*, o sia *quella energia che costituisce la loro attuale*

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 251.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid*, p. 223, 225.

» *esistenza*...... In questo concetto noi possiamo notare pri-
» mieramente due idee, 1° l' esistenza attuale, o sia quella
» energia per la quale esiste un essere, 2° e l' essere stesso
» che esiste (essenza) [1]. » Ivi l' energia non è più l' essenza, come nei passi succitati, ma è ciò che fa sussistere l' essenza; tuttavia anche qui l' essenza è inseparabile dalla energia, e non può aver luogo in effetto senza di essa. Ora che cos' è questa energia, che mette in atto l' essenza, la cosa possibile, se non la sussistenza della cosa, la quale secondo il dotto Autore, come abbiam veduto tante volte, è in sè stessa misteriosa e inescogitabile? Ma fra la sussistenza e l' essenza la ragione umana fa una equazione [2], fondata sulla loro *similitudine* [3], e in questa equazione consiste il giudizio, che si porta sulla sussistenza dei corpi; di che séguita, che *la forza corporea risponde all' essenza de' corpi.* V' ha dunque ne' corpi una cosa ignota e inescogitabile, che risponde alla loro essenza razionale, è inseparabile da essa, e forma coll' ente ideale il principio che la costituisce. L' essenza razionale è il frutto nato dal connubio di queste due cose, cioè dell' ente ideale colla forza corporea, della forma colla materia. Ma in tal caso per qual divieto questo elemento reale e inescogitabile non si potrà chiamare l' essenza reale dell' oggetto? La voce non è ella appropriatissima, per le ragioni dianzi discorse? E se il Rosmini è costretto ad ammettere la cosa, perchè rifiuterà egli la voce?

Mi si permetta di osservar di passata, che la dottrina del Rosmini anche qui ha molta convenienza con quella dei Peripatetici. Per evitar lunghezza, mi contenterò di citare l' opinion di Aristotile, qual viene esposta dal profondo ed esatto Ritter, che mi pare esprimere molto bene la mente dello Stagirita.
« Tant que quelque chose dans la matière est opposé à la forme,
» quoique d'une manière relative, il doit y avoir quelque chose
» d'inconnu. C'est pour cela que Dieu ne pense pas tout tel qu'il

[1] *N. sag.*, tom. II, p. 157.
[2] *Ibid.*, tom. III. p. 107 seq.
[3] *Ibid.*, p. 74, not. 3, p. 114-119.

» est, mais seulement ce qu'il y a de meilleur et de plus beau [1], » et l'âme ne peut pas connaître parfaitement le sensible tel » qu'il est, mais elle pense seulement les formes du sensible; » car la pierre n'est pas dans l'âme, mais seulement sa forme. » La matière en soi étant infinie, ne peut être connue ni main- » tenant, ni jamais, car elle n'a aucune forme [2]. Aristote trouve » donc en général dans la matière qui s'introduit partout, les » bornes de la science, bornes dont il ne peut sortir. Les êtres » particuliers ne nous sont pas connaissables à proportion de » la matière qu'ils comprennent; ils ne sont pas intelligibles » quant à leur différence, parce qu'ils ne diffèrent les uns des » autres que quant au corps et quant à la matière. Dans Platon » et chez les Pythagoriciens, l'idée du sensible et du matériel » était unie à l'idée de l'infini. Aristote, pour qui l'infini est » aussi l'inconnaissable, l'admet également [3]. On voit par là » clairement dans quel sens relatif Aristote pouvait appeler la » matière un non-être; et l'on doit apercevoir non moins clai- » rement aussi, comment nous avons été conduits à l'une des » plus importantes distinctions de sa doctrine, puisque le rap- » port d'opposition entre la faculté (*δύναμις*) et la réalité » (*ἐνέργεια*), qui constitue l'idée de la matière, est employé » ici à la solution d'un des problèmes les plus difficiles. La » matière n'est pas la faculté, car celle-ci est d'espèce oppo- » sée.......... Elle n'est par conséquent pas percevable, sui- » vant lui, elle est en général même inconnaissable en soi; elle » ne peut être connue que par analogie, puisque nous admet- » tons que, de même que l'airain devient statue, du bois un » banc, de même aussi quelque chose de premier et de fonda- » mental doit devenir un être, une chose déterminée et tout

[1] Il psicologismo di Aristotile, frutto dell' emanatismo, è qui evidente. Iddio per lo Stagirita è *il pensiero del pensiero*, e quindi è inferiore, non superiore al sovrintelligibile. La sua cognizione supera di gradi, e non di essenza quella dell' uomo. E infatti, come mai potrebbe egli intendere la materia informe, se non l' ha creata?

[2] *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 167, 168.

[3] *Ibid.*, p. 119.

» ce qui est............ Si donc on ne veut pas tenir à l'opi-
» nion que la matière est l'essence absolue des choses perceva-
» bles, il s'agit maintenant de savoir si cette essence sera cher-
» chée dans la forme....... Il est clair... que pour Aristote la
» forme indique ce qui est en réalité quelque chose, tandis
» que la matière doit exprimer la faculté générale d'être quel-
» que chose..... Quiconque connaît la manière de s'exprimer
» d'Aristote... ne sera donc point étonné qu'... il finisse par
» appeler aussi la forme la substance, ou ce qui est quelque
» chose et l'idée d'une chose, parce que l'être est exprimé dans
» l'idée [1]. » Fra questa dottrina e quella del Rosmini vi sono alcune differenze importanti, che sarebbe troppo lungo il dichiarare. Il principale divario in ciò consiste, che Aristotile sembra riporre nella forma la concretezza e l' energia, che il Rosmini colloca nella materia, e dare all' incontro alla materia quella generalità e potenzialità, che il nostro Italiano colloca nella forma. Per questa parte potrebbe parere, che la differenza si riduca a uno scambio di nomi, anzi che ad altro, e che i vocaboli di materia e di forma siano presi a rovescio dai due filosofi. Tuttavia essi convengono insieme nel considerare la forma, come il solo elemento intelligibile degli oggetti. Che se dissentono nelle altre proprietà assegnate alla forma e alla materia, la cagione di ciò si dee cercare nei principii dei due sistemi. Aristotile ammette un solo Primo, cioè un Primo filosofico; il quale per lui è l' Assoluto nel senso degli emanatisti, forma e materia nello stesso tempo, Ente ed esistente, intelligibile e sovrintelligibile. All' incontro pel Rosmini il Primo psicologico è distinto dall' ontologico : questo è l' Ente schietto e assoluto, nel senso dei Cristiani, conoscibile a parer suo pel solo raziocinio : quello è l' ente ideale, iniziale, astratto, possibile, comunissimo. Quindi è, che nel sistema di Aristotile la concretezza dee aver la sua radice nella forma; laddove in quello del Rosmini, i due Primi essendo distinti, e il Primo psicologico non

1 *Hist. de la phil.*, tom. III, p. 109-113.

contenendo nulla di concreto, forza è, per evitare il nullismo, il supplire a questo difetto colla materia, e porre la radice della realtà corporea nell' elemento inintelligibile. Ma i due filosofi concorrono insieme nel considerar la forma, come l' essenza razionale delle cose, e nell' associarvi un elemento inescogitabile, senza il quale l' essenza non potrebbe soggiacere alla nostra cognizione.

Credo, che queste poche considerazioni bastino per giustificare la nostra terminologia, e legittimare l' ampiezza, in cui pigliamo il vocabolo *essenza*. Ma non sarebbe forse meglio dare il nome di *sussistenza* a ciò che noi chiamiamo *essenza reale*, e seguire il consiglio del Rosmini [1] ? Io noto in prima, che la voce *sussistenza* è assai equivoca, e che l' uso più frequente delle scuole la fa sinonima di *personalità*, e non di *esistenza*, come suole il Rosmini. In secondo luogo, questo vocabolo nella tecnologia del Rosmini, significando la realtà e l' esistenza, è più generico assai di quello di essenza reale, che esprime solo la parte inescogitabile e fondamentale delle cose, che sono od esistono. In terzo luogo, se pigliassimo la voce *sussistenza* per sinonimo di *essenza reale*, non saremmo intesi da nessuno. E chi oserebbe dire, verbigrazia, che l' uomo non può conoscere la sussistenza dei corpi, degli spiriti, di Dio ? Al contrario chi afferma non potersi conoscere la essenza reale delle cose, è inteso da tutti, e la sua proposizione non può essere empiamente o stranamente interpretata. Anzi non è nè meno necessario di aggiunger sempre alla voce *essenza* l' epiteto di reale; perchè, se bene si esprima altresì per essa l' essenza razionale, questa non è la prima idea, che occorre allo spirito, nell' intendere tal parola. Il che è affatto ragionevole; perchè il vocabolo *essenza* in quanto si distingue da quello di *ente* e gli si contrappone, presenta subito alla mente di chi ode una idea diversa anzi opposta; e siccome per *ente* ordinariamente s' intende il conoscibile, l' *essenza* viene naturalmente ad esprimere il sovrintelligibile. E perciò noi af-

[1] *Il rinnov. della filos. d. l Mam. esam.*, p. 559, 561.

fermammo contro il parere dell' illustre Rosmini, che il senso da noi dato alla voce *essenza*, non solo è legittimo, ma più legittimo ancora di quello, che le è da lui attribuito; benchè questo secondo senso non si voglia da noi escludere ogni qualvolta non vi ha rischio di oscurità o di ambiguità nel discorso.

53.

Molte tracce del sovrintelligibile si trovano nei sistemi degli antichi. Platone e Aristotile considerano la materia prima, come inconoscibile. L' idea o forma sono i soli oggetti della cognizione. Ora, che cos' è la materia così considerata, se non l' essenza impenetrabile dei corpi? In altri luoghi Platone accenna all' incomprensibilità di Dio, cioè dell' Essenza assoluta.

I nuovi Platonici vollero penetrare il sovrintelligibile presentito da essi, e in ciò consiste uno dei vizi principali del loro sistema, conseguenza del panteismo che professavano: ma si dovettero ben tosto accorgere della vanità dei loro sforzi. Onde Damascio, l' ultimo nome illustre, in cui finì la loro scuola, proclamò l' incomprensibilità e l' ineffabilità dell' Ente, e introdusse una nuova spezie di scetticismo. Per tal modo la filosofia eterodossa dell' antichità, essenzialmente panteistica, come l' eresia di ogni tempo, avendo confuso il sovrintelligibile coll' intelligibile, fu in fine costretta a negare esso intelligibile, e compiè con un suicidio il corso delle sue vicende.

L' idea del sovrintelligibile fu certo suggerita agli Alessandrini dalla tradizione religiosa e scientifica del gentilesimo. Ma il grado segnalato, ch' essa occupa nel loro sistema, si dee probabilmente attribuire alle influenze del Cristianesimo; il quale avendo proclamato solennemente la realtà del sovrintelligibile, e accompagnata la rivelazione di esso col testimonio della sua incomprensibilità, dovette eccitare un doppio desiderio ne' suoi antagonisti, e negli eredi del gentilesimo. L' uno di pareggiarlo, appropriandosi la notizia dell' inescogitabile;

l' altro di vincerlo, penetrando quei veri, che la nuova fede proclamava superiori a ogni umano discorso.

I moderni razionalisti di Germania, avendo ripudiato il Cristianesimo, come dottrina rivelata, si trovarono in una condizione conforme a quella degli Alessandrini; donde nasce l' analogia dei loro sistemi. Gli uni vogliono simboleggiare il Cristianesimo, come gli altri le dottrine gentilesche, ed a questo effetto entrambi si valgono del panteismo. Il quale è in effetto non evitabile in ogni sistema, che aspiri ad intendere il sovrintelligibile. Ogni dualità è misteriosa, a causa della incomprensibilità delle essenze. La dualità dell' Ente e dell' esistente è oscurissima, in quanto riposa sull' atto creativo, il quale è tanto più impenetrabile, che ad intenderlo bisognerebbe conoscere l' intima natura dei due termini, che lo compongono. Il panteismo taglia il nodo, in vece di scioglierlo, e nega la dualità stessa, o per dir meglio si sforza di negarla, ma indarno, non potendo tor via le apparenze, almeno come apparenze; onde, per servirmi di un vulgato proverbio, non salva la capra, nè i cavoli.

54.

La relazione del sovrannaturale verso la natura è identica a quella dell' Ente verso le esistenze.

Il nesso tra l' Ente e le esistenze è la creazione.

Il sovrannaturale consiste adunque radicalmente nell' atto creativo.

Ora l' atto creativo, come sovrannaturale che è, è pure sovrintelligibile.

L' incomprensibilità dell' atto creativo deriva da quella de' suoi due termini.

Il sovrannaturale essendo un' attinenza dell' essenza divina con quella delle cose create, è un moto dal primo al terzo membro della formola. Il suo termine *a quo* è l' essenza dell' Ente, e il suo termine *ad quem* l' essenza dell' esistente. In

questa doppia relazione consiste la somma oscurità dell' atto creativo.

La creazione è nello stesso tempo il mistero più oscuro e il fatto più evidente. È il mistero più oscuro, in quanto riposa su due sovrintelligibili, l' uno assoluto, l' altro relativo, cioè sull' essenza dell' Ente e sull' essenza delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si fonda su due intelligibili, cioè sull' Intelligibile assoluto, e sull' intelligibile relativo, che ne riverbera, e la cui derivazione costituisce appunto l' atto creativo. Insomma ella contiene nel loro più alto grado il sovrintelligibile e l' intelligibile, che sono i due aspetti universali delle cose, e i due poli dello spirito umano.

Le idee di natura, e di sovrannaturale si collegano del pari con quella di creazione. Ma la natura riguarda la creazione, come fatto; il sovrannaturale, come mistero. La natura si connette adunque coll' intelligibile, e il sovrannaturale col sovrintelligibile.

Il sovrannaturale così inteso è generico, e la ragione non può andare più in là. Ma la rivelazione ci fa di più conoscere il sovrannaturale specifico. La rivelazione fa rispetto al sovrannaturale generico datoci dalla ragione, ciò che si fa dalla osservazione sensata e dalla esperienza, riguardo alla notizia generica di natura: lo specifica, e lo concretizza.

Quando il sovrannaturale specifico è falso, diventa *contrannaturale*. Tal è quello delle false religioni. Il contrannaturale si oppone al sovrannaturale, come l' assurdo al sovrintelligibile.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile generici ci sono somministrati dalla ragione; il sovrannaturale e il sovrintelligibile specifici, dalla rivelazione e dalla storia; il contrannaturale e l' assurdo, dalla fantasia.

Il sovrannaturale e il sovrintelligibile vero del Cristianesimo riverberano e si riproducono in un certo modo fra gli uomini, nella doppia sfera dei fatti e delle idee. Lo stesso accade al contrannaturale e all' assurdo delle false religioni. Così, verbigrazia,

l' ascetismo cristiano è *sopra*, il gentilesco *contro* la natura. La fede cristiana è *sopra*, la superstizione pagana *contro* la ragione. Quindi la diversa e opposta influenza delle credenze e pratiche cristiane e gentilesche sulla civiltà e sulla scienza degli uomini.

58.

Il sovrannaturale della religione concerne principalmente il principio e il fine del ciclo rivelato, cioè la Genesi e l' Apocalissi. E si avverta, che se l' Evangelio è chiamato pienezza o mezzo dei tempi, ciò non succede, che rispetto a noi, e alle età finora trascorse; ma per coloro, *che questo tempo chiameranno antico*, l' Evangelio, che è la Genesi cristiana, o sia il rinnovamento della Genesi primitiva, sarà collocato nei primordii del genere umano. Pare adunque, che secondo il disegno dell' ordine sovrannaturale, *i sensibili prodigiosi* siano specialmente proprii del principio e dell' esito, e appartengano all' *epoca di formazione*, e all' *epoca di risoluzione* del sistema morale del mondo. Di che séguita, che il corso dell' ordine sovrannaturale non è *uniforme e monotono*, ma *vario e moltiforme*, e gli eventi non vi si riproducono sullo stesso piede, ma variano, e si distribuiscono in diverse epoche; come succede nella natura; dove la vita dinamica varia i fenomeni, specialmente nel cominciamento e nel termine del corso mondiale, e dà luogo a due periodi, a cui rispondono i cataclismi della scienza e della storia, e le epirosi dell' ipotetica, e delle tradizioni religiose. Il sensismo, che domina universalmente al dì d' oggi in tutti i rami dello scibile, e che giudica per essenza del passato e dell' avvenire dal presente, fa che molti scienziati, i quali costretti dal vero, ammettono pure una epoca straordinaria e cosmogonica, si ridono poi del diluvio di Noè, della longevità dei patriarchi, dei giganti, della formazion delle razze uscenti da un solo ceppo, ecc. benchè questi eventi non dissentano per alcun verso dalla natura dei tempi primitivi, a cui appartengono.

56.

Il Cristianesimo contiene due specie di eventi sovrannaturali; i primi passeggeri, e i secondi continui. Gli eventi passeggeri sono passati o futuri: gli uni appartengono al principio, e gli altri al fine del ciclo della rivelazione; gli uni si conoscono colla storia, gli altri colla profezia. Gli eventi continui sono due, la grazia ne' suoi vari ordini, e il sacrificio eucaristico. Il sovrannaturale passeggero è sensibile, e costituisce una *prova* o sia un *segno* di credibilità delle cose rivelate: il continuo è sovrasensibile, e forma un *dogma* da credersi. Così per una mirabile economia il sovrannaturale manifesto del Cristianesimo è una dimostrazione del sovrannaturale velato e recondito.

Il concetto del sovrannaturale, per questo doppio rispetto, oltre la sua intrinseca importanza, giova assaissimo alla scienza, e sovratutto alla filosofia, coll' impedire, che la certezza fisica si scambi colla metafisica, e il mondo s' immedesimi con Dio. Chi nega la possibilità dell' intervento straordinario di Dio nei fenomeni naturali e nelle cose umane, è di necessità sensista, ateo, o panteista, ancorchè non sappia di essere, e protesti di non saperlo.

57.

Ecco le parole del sig. Guizot, dove parla dei cattolici e dei protestanti: « Qu'ils écartent la controverse; qu'ils s'occupent
» peu l'un de l'autre, et beaucoup d'eux-mêmes et de leur tâche;
» le catholicisme et le protestantisme vivront en paix, non-
» seulement avec la société nouvelle, mais entre eux. Je sais
» que cette paix ne sera point l'unité spirituelle..... L'unité
» spirituelle, belle en soi, est chimérique en ce monde, et de
» chimérique devient aisément tyrannique. Êtres finis et libres,
» c'est-à-dire incomplets et faillibles, l'unité nous échappe, et
» nous lui échappons incessamment. L'harmonie dans la liberté,

» c'est la seule unité à laquelle ici-bas les hommes puissent » prétendre [1]. »

Poco innanzi egli avea fatte le parti del cattolicismo e del protestantismo, secondo la varia tempra degli spiriti [2], discorrendone, come se si trattasse di due cibi egualmente buoni e salutiferi, fra' quali ciascuno può scegliere, acconciamente al suo stomaco e al suo gusto. In un altro articolo egli fa pure da savio eclettico l' elogio dei cattolici e dei protestanti. Ecco, come parla degli ultimi : « La foi chrétienne, la foi réelle » et profonde aux dogmes constitutifs du Christianisme, tels » qu'ils ont été compris et enseignés au XVIe siècle par les fon- » dateurs du protestantisme, renaît parmi les protestants; et » elle renaît accompagnée de cette liberté, de cet examen as- » sidu, qui altèrent l'unité, mais entretiennent la vitalité reli- » gieuse, qui se préoccupent peu du gouvernement des esprits, » mais beaucoup de la vie intime des âmes [3]. »

Certo, che questi soli testi basterebbero a stabilire la nostra sentenza, e a provare, che nelle cose di religione il sig. Guizot non è molto sollecito di mostrarsi più grave, o vogliam dire più ambizioso del suo secolo. Ma le sue Letture di storia ne porgono a ogni tratto abbondantissime prove. Quest' opera fu lodata a cielo dai Francesi, e celebrata come un capolavoro; il che non dee far troppo stupire, quando fuori delle matematiche, delle fisiche, e di qualche ramo di filologia, l' eccellenza è divenuta rarissima e la mediocrità universale. Nè le Lezioni del sig. Guizot sono già mediocri; e per ciò che spetta alla varietà, alla sodezza dell' erudizione, e alla sanità del giudizio, sovrastanno alla maggior parte delle opere di questo genere, stampate in Francia, nel corso di questo secolo. Ma il sapere ed il senno, che importano assaissimo, non bastano soli a fare i grandi ingegni; i quali nelle materie scientifiche si manifestano coll' accoppiamento di due doti, che di rado si trovano insieme con-

[1] *Revue française*, tom. VII, p. 212.
[2] *Ibid.*, p. 210.
[3] *Ibid.*, tom. V, p. 21.

giunte; cioè colla verità e colla novità. La verità, senza novità, arguisce sterilità d' intelletto; la novità, fuori della verità, importa scarsità di giudizio. Non s' aspetta a me in questo luogo il portar sentenza sul sig. Guizot, come uomo di stato; ma come scrittore filosofo, non parmi che sia uno di quelli, i quali aspirano a levarsi gran fatto sopra i pareri, e le preoccupazioni dei loro tempi. Trovo anzi, ch' egli paga un larghissimo tributo all' usanza, e che i principii da cui muove, e il metodo con cui procede, sono per ordinario governati dalla moda. L' eclettismo è oggi in favore; e il sig. Guizot è eclettico. Lo è in filosofia, in politica, e perfino in religione; come si può vedere dal passo seguente, dove discorrendo dei sistemi più opposti intorno alla natura della società ecclesiastica, e noverandone i principali, dalla gerarchia cattolica fino all' anarchia degl' indipendenti, e dei quacheri, così conchiude: « Non-
» seulement tous les systèmes ont été réalisés, mais ils ont tous
» prétendu à la légitimité historique aussi bien qu'à la légiti-
» mité rationnelle; ils ont tous reporté leur origine aux pre-
» miers temps de l'église chrétienne; ils ont tous revendiqué
» des faits anciens, comme fondement et justification. Mes-
» sieurs, ni les uns ni les autres n'ont eu complétement tort:
» on trouve, dans les premiers siècles de l'Église, des faits aux-
» quels ils peuvent tous se rattacher. Ce n'est pas à dire qu'ils
» soient tous également vrais rationnellement, également fon-
» dés historiquement, ni qu'ils représentent une série d'états
» divers, par lesquels l'Église ait passé tour à tour [1]. Mais il y
» a dans chacun de ces systèmes, une part plus ou moins
» grande de vérité morale, de réalité historique. Ils ont tous
» joué un rôle [2], occupé une place dans l'histoire de la société

[1] Questi palliativi non tolgono l' assurdità di tal sentenza; giacchè il divario, che corre, secondo il sig. Guizot, da un sistema agli altri, dalla dottrina dei cattolici a quella degli eretici, è solo dal più al meno; è un divario di gradi, e non di essenza. E così dee essere al parer degli eclettici, che non sapendo levarsi ai principii nelle loro dottrine, giudicano i sistemi alla spezzata, e non gli afferrano nella loro unità.

[2] Ecco al dì d' oggi l' importanza del tutto. Chiunque sappia *jouer un rôle* è per

» religieuse moderne; ils ont tous; à des degrés inégaux, con-
» couru au travail de sa formation [1]. » Il razionalismo regna universalmente; e il sig. Guizot, benchè non si dichiari razionalista, mostra però di essere, al modo, con cui tratta i misteri cristiani [2]. Il psicologismo è il solo metodo adoperato in ogni parte della filosofia; e il sig. Guizot è psicologista, e crede di potere così procedendo dare alla morale una base inconcussa: « Pour ceux d'entre vous qui ont fait des études philosophiques » un peu étendues, il est, je crois, évident aujourd'hui que » la morale existe indépendamment des idées religieuses: que » la distinction du bien et du mal moral, l'obligation de fuir le » mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme reconnaît » dans sa propre nature aussi bien que les lois de la logique, » et qui ont en lui leur principe, comme dans sa vie actuelle » leur application [3]. » Ma la parte, in cui il celebre scrittore si

questo solo giustificato, perchè il successo legittima ogni cosa. La vita umana è una commedia, i cui onori si riportano da chi sa fare meglio la sua parte; nè rileva, che egli rappresenti la persona di un tristo o quella di un galantuomo.

[1] *Hist. de la civil. en France*, leçon 3.

[2] Vedi ivi, la lezione quinta.

[3] *Histoire de la civilisation en Europe*, leçon 5e. Il tuono magistrale di queste parole mi pare attissimo a far conoscere il valor filosofico del sig. Guizot. Egli chiama *evidente* una opinione radicalmente falsa, e distruttiva di ogni morale e di ogni religione; e la chiama evidente agli occhi di coloro, *qui ont fait des études philosophiques un peu étendues*, quando essa non può esser plausibile, se non a chi ha fatto degli studi affatto superficiali, o muove da principii falsi. Una sola considerazione basta ad annullare cotal sistema; ed è, che la morale è assoluta, e che l'assoluto non può essere fondato sul relativo, ma solamente sull' Assoluto. Egli è vero, che il sig. Guizot soggiunge: « Ces faits constatés, la morale rendue à son indépendance, » (La morale indipendente? Quando l'essenza della morale consiste nella dipendenza? Colui che chiamasse l'astronomia o la meccanica indipendenti dalla matematica, parlerebbe più assurdamente?) « une question s'élève » dans l'esprit humain: d'où vient la morale? où mène-t-elle? Cette obligation de » faire le bien, qui subsiste par elle-même, est-elle un fait isolé, sans auteur, sans » but? Ne cache-t-elle pas, ou plutôt ne révèle-t-elle pas à l'homme une origine, » une destinée, qui dépasse ce monde? Question spontanée, inévitable, et par la- » quelle la morale, à son tour, mène l'homme à la porte de la religion, et lui ou- » vre une sphère dont il ne l'a point empruntée. » Ma questa aggiunta della religione, non rimedia più al male di quello che farebbe un architetto, che dopo aver fabbricata una casa sulla mobile arena, per rassodarla, facesse piantare la

mostra più ossequente verso l' età in cui vive, è la leggerezza con cui discorre della storia religiosa; intorno alla quale egli spesso dimentica quella gravità, che reca negli altri soggetti di erudizione. Ne allegherò un solo esempio. « Dans les pre» miers temps, tout à fait [1] dans les premiers temps, la so» ciété chrétienne se présente comme une pure association de » croyances et de sentiments communs; les premiers chrétiens » se réunissent pour jouir ensemble des mêmes émotions, des » mêmes convictions religieuses. On n'y trouve aucun système » de doctrine arrêté, aucun ensemble de règles, de discipline, » aucun corps de magistrats. Sans doute il n'existe pas de so» ciété, quelque naissante, quelque faiblement constituée » qu'elle soit, il n'en existe aucune, où ne se rencontre un » pouvoir moral qui l'anime et la dirige. Il y avait dans les di» verses congrégations chrétiennes, des hommes qui prê» chaient, qui enseignaient, qui gouvernaient moralement la » congrégation; mais aucun magistrat institué, aucune disci» pline; la pure association dans des croyances et des senti» ments communs, c'est l'état primitif de la société chré» tienne [2]. » Io non allegherò contro queste strane sentenze nè l' elezione degli Apostoli fatta da Cristo [3], nè il potere loro

pietra fondamentale sul comignolo dell' edifizio. Chi fonda la morale sull' uomo, e la religione sulla morale, le mena entrambe a distruzione.

Falsato poi il principio della morale e della religione, la politica dee necessariamente mancar di base, giacchè la sovranità non può consistere meglio dell' imperativo, senza un fondamento assoluto, e quindi senza una investitura esteriore, che di mano in mano risalga fino a Dio. Il sig. Guizot non dice una parola di questo principio divino, e colloca la legittimità dei governi, e il criterio per conoscerla, nella capacità sola (*Ibid.*); sentenza distruttiva di ogni ordine sociale, e non meno funesta alle repubbliche, che alle monarchie e ad ogni governo. La capacità è certo necessaria a formare la perfetta legittimità politica; ma sola non basta a costituirla. Credo di averlo provato.

[1] Questo *tout à fait* è uno di quei pannicelli caldi, che non riescono di alcun giovamento; giacchè, se mi si può assegnare un solo giorno dell' era cristiana da Cristo fino ad oggi, in cui il fatto, di cui si parla, abbia avuto luogo, io voglio tacere in eterno.

[2] *Hist. de la civilis. en Europe*, leçon 2.

[3] Matth. X, 1 seq. Marc. VI, 7 seq. Luc. VI, 13 seq.

conferito di battezzare e d' insegnare, di legare e di sciogliere [1], nè il primato conceduto a Pietro [2], nè l' elezione canonica di Mattia [3], nè l' instituzione dei diaconi [4], nè il concilio di Gerusalemme [5], nè alcuno degli altri fatti, onde son pieni gli Atti apostolici, e che ci mostrano la Chiesa organizzata a unità, sotto un reggimento regolare, stabile e divino, fin da' suoi primi principii. Non entrerò, dico, nella esposizione di questi fatti, perchè il sig. Guizot medesimo mi risparmia qnesta fatica così scrivendo in un altro luogo : « Il est incontestable que les » premiers fondateurs ou pour mieux dire les premiers instru- » ments de la fondation du christianisme, les apôtres, se regar- » daient comme investis d'une mission spéciale, reçue d'en » haut [6], et à leur tour transmettaient à leurs disciples, par » l'imposition des mains ou sous toute autre forme, le droit » d'enseigner et de prêcher. L'ordination est un fait primitif » dans l'église chrétienne. De là un ordre de prêtres, un clergé » distinct, permanent, investi de fonctions et de droits parti- » culiers [7]. » Bisogna confessare, che se l' eclettismo giova a' suoi partigiani, procacciando loro il piacere di accozzare insieme le opinioni più disparate, non è men profittevole a' suoi nemici, agevolando la controversia, e somministrando loro il destro di conquiderlo colle sue proprie armi. Infatti nel nostro caso noi non abbiamo da far altro, che contrapporre il sig. Guizot a sè medesimo, e combattere lo storico della civiltà in Europa collo storico della civiltà in Francia. L' uno dice, che nei

[1] Matth. XVIII, 18, 19, 20; XXVIII, 19, 20.

[2] Matth. XVI, 17, 18, 19. Ioh. XXI, 15, 16, 17.

[3] Act. I, 15-26.

[4] Act. VI, 1-6.

[5] Act. XV, 1-31.

[6] Si noti, come l' Autore si guarda dall' affermare, o dal negare, che gli apostoli fossero in effetto investiti di un potere divino; ma si contenta di dire, che credevano di essere : *se regardaient comme investis*. Con questa prudente riserva gli eclettici si confidano di poter soddisfare a tutto il mondo, che è l'importanza del loro sistema.

[7] *Hist. de la civilis. en France*, leçon 3.

primi tempi della società cristiana non si trova « aucun système
» de doctrine arrêté, aucun ensemble de règles, de discipline,
» aucun corps de magistrats. » L' altro afferma, che in quei medesimi tempi c' erano gli apostoli, i quali « se regardaient
» comme investis d'une mission spéciale, reçue d'en haut, et à
» leur tour transmettaient à leurs disciples, par l'imposition des
» mains ou sous toute autre forme, le droit d'enseigner et de
» prêcher [1]. » L' uno dice, che il solo potere animatore e governatore della Chiesa primitiva era *un potere morale*, che non avea nulla di fisso, di regolare, di stabile; l' altro ci assicura, che « l'ordination est un fait primitif de l'église chrétienne. » L' uno dice, che « il y avait des hommes qui prêchaient, qui
» enseignaient, qui gouvernaient moralement la congrégation;
» mais aucun magistrat institué, aucune discipline; la pure
» association dans des croyances et des sentiments communs,
» c'est l'état primitif de la société chrétienne; » l' altro attesta, che ci era « un ordre de prêtres, un clergé distinct, perma-
» nent, investi de fonctions et de droits particuliers. » Se il sig. Guizot avesse voluto a bello studio sgravarci dal peso di confutarlo, non avrebbe potuto riuscirvi meglio e farlo più acconciamente; onde noi gliene siamo molto obbligati. Si dirà forse, che nel secondo passo egli non ragiona di quei *premiers temps* (*tout à fait dans les premiers temps*), di cui discorre nel primo? Ma egli significa espressamente il contrario, dicendo nell' ultimo squarcio, che parla del *berceau de l'église chrétienne* [2], di *un fait*, di *un état primitif*, e dell' età degli apostoli, *premiers instruments de la fondation du Christianisme*. Forse la religione di Cristo fu anteriore anche di un sol giorno ai tempi apostolici, quando gli apostoli furono instituiti da Cristo, e fu questo il primo atto pubblico della sua predicazione? E

[1] Se il sig. Guizot non vuol supporre, che gli apostoli si burlassero dei loro discepoli e di tutta la Chiesa, dovrà confessare, che dando a questi il diritto d' insegnare e di predicare, dovevano ammaestrarli nelle cose da insegnarsi e da predicarsi; e che quindi ci era, ci dovea essere un *système de doctrine arrêté*.

[2] *Hist. de la civilis. en France*, leçon 3.

che l' Autore parli dei tempi primi e primissimi della Chiesa, apparisce da ciò che immediatamente soggiunge : « Autre fait » primitif. » (Eccovi di nuovo, che i fatti precedenti sono considerati come primitivi). « Les congrégations particulières » étaient, il est vrai, assez isolées; mais elles tendaient à » se réunir, à vivre sous une foi, sous une discipline com» mune; c'est l'effort naturel de toute société qui se forme; » c'est la condition nécessaire de son extension, de son affer» missement. Le rapprochement, l'assimilation des éléments » divers, le mouvement vers l'unité, tel est le cours de la » création. Les premiers propagateurs du christianisme, les » apôtres ou leurs disciples, conservaient d'ailleurs sur les con» grégations même dont ils s'éloignaient, une certaine au» torité, une surveillance lointaine, mais efficace. Ils avaient » soin de former ou de maintenir, entre les églises particu» lières, des liens non-seulement de fraternité morale, mais » d'organisation. De là une tendance constante vers un gou» vernement général de l'Église, une constitution identique et » permanente [1]. » Lasciando stare il silenzio sul primato di Pietro, e alcuni altri temperamenti, che svelano il protestante, l' organizzazione di tutte le Chiese particolari in un sol corpo, mediante l' unità del potere apostolico, confessata ivi dall' Autore, non si può certo accordare con quelle congregazioni sparpagliate, senza unità, e senza sacerdozio, ch' egli ci rappresenta nell' altro passo, come lo stato della Chiesa primitiva.

Bastino questi pochi cenni, per mostrare che confidenza si debba avere nel sig. Guizot intorno alle materie filosofiche e religiose. Nè con questo intendo di frodargli la debita lode anche in questa parte, quando fa prova di vera dottrina; ma solo di avvertire i giovani studiosi miei compatrioti, che non si lascino prendere alle grida, e si guardino dall' idolatria verso alcuni nomi illustri, i quali meritano certamente di essere stimati in Italia, e in tutte le parti del mondo, ma non di essere adorati, almeno fuori della loro patria.

1 *Hist. de la civilis. en France*, leçon 3.

58.

« Dans la doctrine catholique, on était justifié principale-
» ment par les bonnes œuvres. La part de la foi, car il fallait
» bien qu'il y en eut une, se réduisait à la connaissance de la
» loi chrétienne, et *en quelque sorte* à l'habitude de s'y confor-
» mer sans ardeur particulière, comme sans doute. Luther
» changea tout cela..... Dans la doctrine catholique, la foi était
» implicitement dans les œuvres [1]. »

Non è qui il luogo di mostrare, che questa dottrina è tanto aliena da quella dei Cattolici, quanto quella di Pelagio e dei Sociniani : per chiarirsene, basta aprire un catechismo. Nè fra le infinite inezie di questo genere, onde sono gremiti i giornali e i libri francesi, farei pur menzione del detto squarcio, se non fosse uscito dalla penna di uno scrittore riputato, e degno per altra parte di stima, come il sig. Nisard. Il quale, nel luogo allegato, avverte modestamente di non avere l' ingegno, che si richiede, nè il gusto di tali dottrine [2]. Sia in buon ora ; ma in tal caso non veggo, come chi ignora le nozioni più elementari del Cristianesimo, s' intrometta di storia ecclesiastica, dove la scienza esatta e profonda dei fatti è inseparabile da quella delle idee. Che giudizio si porterebbe di chi dettasse una biografia d' Ippocrate, o d' Archimede, e volesse esporre le controversie de' medici e de' matematici, senza sapere un iota delle loro scienze? Oggi in Francia ed altrove si è introdotta una furia singolare di narrare i fasti della religione, senza conoscere l' abbiccì di essa ; e abbiamo degli storici della Riforma, dei Papi, dei Concilii, di Portoreale, i quali possono aspirare al titolo di storiografi, se per ottenerlo basta il raccontare con ispirito delle novelle, ignorando ciò che fa la sostanza del proprio soggetto. Ma chi oserebbe farsi narratore a questa guisa dell' astronomia,

[1] *Revue des deux mondes*, tom. XX, p. 177.
[2] *Ibid.*

della matematica, della fisica? Dunque la teologia sola ha virtù di francar dal ridicolo l' ignorante facondia? Mi si perdoni, se parlo spesso con qualche calore contro un detestabile abuso, che minaccia di rovina la più importante e più sublime delle scienze; il quale non mi stupirebbe negli scrittorelli volgari, che assordano il mondo; ma mi pare meraviglioso, e non tollerabile, in un uomo, che gode la fama del sig Nisard.

59.

Quando un vizio o un difetto è di moda in un paese, trovansi alcuni, che rimovendone ogni temperamento, e recandolo ai più ridicoli eccessi, ne fanno, come dicono i Francesi, una caricatura; la quale, se non altro, è utile, in quanto spogliando il brutto di ogni palliativo, e mettendone in risalto la natia laidezza, contribuisce a disamorarne anche gli spiriti meno delicati e squisiti. L' autore dello squarcio, che stò per riferire, mi par che voglia rendere alla Francia questo servigio, e annunzi il fine di quella presontuosa ignoranza teologica, di cui egli si studia di essere il più perfetto modello. Chi legge mi vorrà perdonare, se in virtù di questa considerazione, e in proposito delle materie trattate nel testo, gli metterò innanzi agli occhi un passo, che non ha d' uopo di comento per chi conosca solo i rudimenti della religione.

« Les premiers développements du stoïcisme ne précèdent » que de trois siècles l'ère chrétienne.... Désormais la question » de la liberté humaine était posée dans toute sa profondeur, » tant par les sectateurs de Zénon, que par les disciples du » Christ. — On peut dire que, dans les deux camps, du côté de » saint Paul aussi bien que dans le parti de Sénèque, on eut » peur de la liberté humaine, à la vue des excès dans lesquels » elle était tombée. Le stoïcien voulut la dompter en la ren- » dant immobile; il lui prescrivit pour règle de supporter et » de s'abstenir..... Le chrétien se réfugia dans le sein de Dieu; » il absorba la liberté humaine dans une fatalité divine, qu'il

» appela *la grâce*, et c'est dans une sublime servitude qu'il
» trouva l'indépendance morale. Dans toutes les grandes doc-
» trines qui instruisent l'humanité, la passionnent et la mè-
» nent, il y a des esprits entiers et ardents, qui ne transigent
» sur rien, et prennent à tâche au contraire d'insister d'une
» manière dure et violente sur ce que le système, dont ils sont
» les interprètes, a de plus exclusif, de plus spécial et de plus
» intraitable. Ainsi fit saint Paul. S'il a quitté si brusquement
» la synagogue, c'est pour annoncer des choses entièrement
» nouvelles, dont l'impitoyable originalité remplira l'âme hu-
» maine d'étonnement et de douleur. Il enseigne, que la nature
» de l'homme est foncièrement mauvaise, que l'homme ne peut
» se relever de cette corruption incurable par ses propres ef-
» forts, et qu'il ne saurait être sauvé que par les mérites de
» Jésus-Christ crucifié. Se figure-t-on l'effroi du genre hu-
» main devant cette proposition formidable, et la terreur
» n'augmentera-t-elle pas quand l'apôtre écrira expressément
» aux Romains, que Dieu prend en compassion ceux qu'il veut,
» et endurcit ceux qu'il veut. L'objection du bon sens humain
» ne l'arrête pas..... Ainsi l'apôtre plonge la liberté humaine
» dans le gouffre de l'omnipotence divine, et il l'y perd [1].
» Au nom de la foi, Paul fait ce que fera plus tard un autre
» Juif au nom de la métaphysique; c'est ce qu'il appelait
» *servir dans la nouveauté de l'esprit*. Désormais l'humanité

[1] Lasciam da parte il buon gusto di questo elegante periodo, e non badiamo che al concetto. Il dire, che l' arbitrio è distrutto, perchè signoreggiato dalla onnipotenza, è lo stesso che fare annegare i pesci nell' acqua. Come mai l' autore non s' è avveduto, che il suo presupposto è escluso dalla sola idea di onnipotenza? Che l' onnipotenza è la stessa forza creatrice? Che l' azione di questa forza è continua e immanente? Che senza di essa l' arbitrio, non che poter operare, non sarebbe pure? E che quindi la libertà di esso arbitrio, non che escludere l' azione divina, necessariamente la presuppone? Ma non è meraviglia, se questa metafisica non è famigliare a chi chiama lo Spinoza *il più gran metafisico moderno* (*Ibid*, p. 824). Il più gran metafisico? Mo perchè di grazia? Perchè « il laissa tomber cet.... » axiome : L'étendue est l'attribut de Dieu, ou Dieu est l'étendue même. » (*Ibid.*). In verità, ch' egli è difficile il lasciar *tomber* dei farfalloni più solenni e più numerosi che quelli del nostro giornalista.

» saura qu'elle doit abdiquer le passé, dépouiller le vieil » homme, renoncer à ses opinions, à ses habitudes d'esprit, » aux principes qui lui paraissent le plus raisonnables, et » qu'elle ne peut se sauver qu'en croyant ce qui la choque le » plus....... Trois cents ans après saint Paul, les maximes de » l'apôtre furent développées par un beau génie.... Qui était » mieux préparé que saint Augustin pour accepter le dogme » de la grâce dans ce qu'il avait de plus divin et de plus fa- » tal?........ Pour mieux abaisser la nature humaine, on lui » déclare que...... lorsque Dieu fait miséricorde, c'est une li- » bération, et que lorsqu'il endurcit, c'est une juste rétribu- » tion. Saint Augustin a trouvé la paix dans ce qui épouvantait » d'autres âmes. Il est tranquille parce qu'il a nié la liberté de » l'homme. Il se complaît dans les partis extrêmes; il réprouve » la nature humaine, comme il a condamné la tradition an- » tique, et il se prosterne devant la face d'un Dieu omnipotent » et terrible, qu'il a trouvé pour lui miséricordieux.... Voilà » le vrai christianisme. Saint Paul et saint Augustin l'ont prêché » aux hommes dans toute sa pureté, dans toute sa force. Mais » cet absolutisme divin ne pouvait passer dans la pratique com- » mune. L'église ne put, comme l'apôtre et l'ancien professeur de » Tagaste, anathématiser la liberté humaine; elle prit des tem- » péraments, dont on donnera une assez juste idée en disant » que l'église catholique est semi-pélagienne [1]. De son côté, » l'école, au moyen âge, tout en révérant saint Augustin, se » mit à lui associer Aristote.... Saint Thomas fut surtout l'ar- » tisan de cette alliance, et *le grand bœuf de Sicile* laboura » dans les deux sillons...... Avec le docteur Martin, le chris- » tianisme se réveilla. L'épître de saint Paul aux Romains tou- » cha le cœur du professeur de Wittemberg... A l'exemple de » l'apôtre et du grand évêque de l'Afrique, il comprit et ensei- » gna que l'homme naissait dans le péché et dans une corrup-

[1] Nota bene, caro lettore: questo è il luogo più squisito, e come la cima del sapere teologico, che risplende da capo a fondo in tutto lo squarcio.

» tion radicale... Luther ne craint pas d'écrire à Mélanchton : » *Sois pécheur et pèche fortement, mais aie encore plus forte con-* » *fiance.....* *Il faut pécher tant que nous sommes ici*, *cette vie* » *n'est point le séjour de la justice* [1]...... De nos jours, un des » plus profonds penseurs de l'Allemagne, Novalis, n'a donc » fait que reproduire Luther, quand il a écrit : *Le péché est le* » *plus grand attrait pour l'amour de Dieu.........* Au XVIme siè- » cle la doctrine de la grâce se releva donc dans tout son » éclat...... Cependant l'église catholique n'était pas affectée » par cette résurrection de la grâce. Le concile de Trente avait » expressément condamné Calvin ; cette condamnation, tout en » rejaillissant sur saint Augustin lui-même, maintenait la théo- » logie dans les tempéraments du sémipélagianisme. » Segue quindi a dire, che Giansenio rinnovò il fatalismo della grazia, e che appunto per questo « avec l'*Augustinus* reparut la doc- » trine fondamentale du Christianisme [2]. » Tutto il rimanente dell' articolo è dello stesso nerbo. Ma siccome anche nelle cose piacevoli *est modus*, le parole allegate parranno forse già troppe al lettore.

60.

Il fatto morale della giustificazione ha d' uopo del concorso di due tribunali; quello dell' uomo, e quello di Dio. La sentenza di remissione viene da Dio, per mezzo de' suoi ministri; imperocchè la sola onnipotenza può cancellare la macchia altronde indelebile della colpa, restituire all' anima la perduta bellezza, e con essa i diritti della eredità celeste. Ma il perdono non può aver luogo, se l' uomo non ha prima pronunziato contro di sè una sentenza condannatrice; se erigendosi in giudice severo e

[1] Egli è certo in queste apostoliche parole, che a giudizio del dotto giornalista, Lutero ha principalmente calcate le orme *de l'apôtre et du grand évêque de l'Afrique*.

[2] *Revue des deux mondes*, tom. XXII, p. 808-811.

imparziale non s' è riconosciuto colpevole, e degno di castigo. Il tribunale umano dee essere di giustizia e di pena; il tribunale divino, di misericordia e di grazia, quando l' altro ha già tolte a Dio le parti di giudice inesorabile, e di rigido punitore. Il dialogo ammirabile di David, e di Natan, mette dinanzi agli occhi questo doppio concorso dell' autonomia penale della coscienza, e del perdono divino [1].

Ma se si penetra più addentro nell' ordine morale, si scorge, che l' atto giudiziale dell' uomo riconoscentesi colpevole e degno di pena, non è che la ripetizione, e l' approvazione libera di un giudizio divino e anteriore, da cui procede la verità e l' autorità del pronunziato umano [2]. Infatti, quando si tratta dell' ordine morale, assoluto ed eterno, la creatura non può esser giudice, nè cooperare in alcun modo al valore della sentenza. Qui non v' ha distinzione di giurisdizioni e di poteri: l' Idea è legge e legislatrice insieme, giudice ed esecutrice delle sue sentenze e de' suoi decreti. Qui non v' ha testimoni, o giurati, che assistano al constituto, nè appelli dal primo giudizio. Ora questo giudicio divino è identico all' intuito dell' Idea, che proclamando l' autorità propria, costituisce l' imperativo morale; e quella stessa voce, che prima della colpa è solamente obbligatoria, diventa in appresso condannatrice, per la sola mutazione seguita nell' animo del delinquente. Tal è la sinderesi della coscienza; dove, propriamente parlando, non è la coscienza, che giudichi e danni sè stessa, ma Iddio: la coscienza è il semplice testimonio di quest' atto divino. La condanna è obbiettiva e ideale, come la legge, di cui è l' applicazione. Il soggetto colpevole è spettatore di quest' atto giuridico, che sopra di lui si esercita; ma come libero che è, può aderirvi, o ripugnarvi, può riconoscersi reo, o cumular la sua fellonia contro l' ordine morale, e disubbidire al giudizio, come ha disubbidito alla legge. Nel primo caso, l'arbitrio sviato instaura

[1] 2. *Reg*. XII, 13.
[2] *Supra*, cap. 5, art. 3.

l' ordine rotto coll' espiazione, nel secondo vie più lo perturba col dilettarsi del male, e con quell' induramento, che è il colmo della ribellione morale dell' uomo contro il suo Autore.

61.

Due soli principii governano il mondo del reale e dello scibile, l' Idea e il senso, l' Ente e l' esistente.

Il senso può essere esterno o interno, fisico o psicologico, materiale o spirituale. Ma in ogni caso è finito, contingente, relativo, e come senso, opposto diametralmente all' Idea.

L'Hegel ha voluto considerare le categorie, come principii costitutivi della storia, e tentò una distribuzione etnografica e cronologica, corrispondente alla varietà di quelle. Ma se per categorie s' intendono i concetti assoluti, esse si riducono tutte all' Idea, ed è impossibile il separar le une dalle altre. Tantochè le nazioni e le epoche storiche si dovrebbero piuttosto distinguere in *categoriche* o *ideali*, e *anticategoriche* o *sensuali*: nelle une domina l' Idea, nelle altre il senso. Questo principio preso nel modo più assoluto ci dà la grande distinzione del Cristianesimo, e del gentilesimo; applicato a ciascuno di questi cicli, e tolto in significato più relativo, dà luogo a molte divisioni e suddivisioni più particolari nel doppio ordine dello spazio, e del tempo.

L' Idea è bilaterale, cioè intelligibile e sovrintelligibile. Al primo aspetto corrisponde la ragione, al secondo la rivelazione, che è la ragione sovrannaturale, compimento dell' altra. Questa è perfetta presso i cattolici, imperfetta appo gli eretici.

Le nazioni europee furono rese ideali dal Cristianesimo. Sensualizzate, come tutti gli altri popoli, dalla colpa e dallo scisma primitivo, furono idealizzate da quella fede, che prese a ricomporre l' unità dell' umana famiglia.

Ora elle sono ricadute quasi del tutto nell' antico sensismo. Il senso, perfezionato dal Cristianesimo stesso, la cui azione benefica acuisce e avvalora tutte le facoltà dell' uomo, volle

emancepparsi di nuovo dall' Idea, e riprodusse nell' Europa unificata dal cattolicismo la scissura primitiva di tutta la specie.

Il senso interiore si manceppò con Lutero e Cartesio. Prima epoca del sensismo moderno. Esagerazione della personalità individuale, autonomia dell' uomo, licenza religiosa, filosofica e politica sotto nome di libertà. Quindi scismi, eresie, guerra civile in tutta Europa, e sua divisione in due campi nemici.

Il senso esteriore si manceppò con Bacone, e Giovanni Locke. Seconda epoca del sensismo moderno. La quale accrebbe, e recò al colmo i disordini e i mali incominciati nella precedente. Rivoluzioni violente e sanguinose, guerra civile tra i despoti ed i popoli, incredulità signoreggiante, anarchia intellettuale, scetticismo, indifferenza religiosa, regno assoluto dell' egoismo, del traffico e della industria.

L' età del sensismo materiale dura tuttora. Il razionalismo psicologico, che appartiene alla età precedente, non si trova che ristretto fra i limiti di pochi libri e di alcune scuole; laddove l' altro tiene il bastone in mano, e governa la società. Il materialismo e l' ateismo pratico regnano universalmente; che se, come sistemi speculativi, paiono dismessi, ciò nasce, che oggi non si crede più a nulla, e non si ha nè meno quel vigore di spirito, che si richiede per rigettare positivamente la fede.

Questo male imperversa e mena strage più o meno in tutta Europa, ma specialmente nelle province meridionali di essa, atteso le cattive influenze della Francia. La penisola italiana, e forse più ancora la spagnuola, sono diventate servili imitatrici della loro pericolosa vicina, e si studiano di copiarla, senza pareggiarla, perchè ogni copista è necessariamente inferiore al suo modello. E quel che è peggio si è, ch' elle si mostrano non curanti anzi superbe del loro male, chiamano libertà la servitù, progresso il regresso, e i liberi ammonitori odiano, come nemici. Fino a quando durerà questa follia? Nol so; ma ella dovrebbe almeno scuotere i pochi buoni e savi che restano, e animarli a stringersi insieme, e a congiungere le loro forze,

per isterpare quella maledetta peste, prima che abbia consunta ogni scintilla di vita.

62.

Questi e simili concetti si sogliono oggi chiamare *idee pure*, laddove non vi ha nulla di più *impuro*, che tali nozioni, in cui le sottigliezze di un' astrazione arbitraria si mescolano ai capricci sregolati della imaginazione. E tuttavia, se dessimo retta ai razionalisti, le idee pure dovrebbero sottentrare in vece di ogni sapere, di ogni credenza, e governare il mondo. Il credere ad altro che alle idee pure, è cosa indegna di un filosofo; il quale non può porgere il suo assenso a nessuna verità non *purificata*, senza detrarre al proprio decoro. Una folla di scrittori stampano queste belle cose in Germania, e una folla di altri scrittori le ristampano in Francia. Dalla qual dottrina conséguita, che non si debbono ammettere i dogmi religiosi, se non sono ridotti a idee pure. Ma come si può fare questa riduzione? Come mai un vero sovrarazionale può essere confettato in tal guisa, senza perdere la propria essenza? Se i fatti sensibili non possono essere trasformati in idee pure, perchè i veri sovrintelligibili il dovranno? Se il filosofo crede al calorico e alla elettricità, che non sono idee pure, in virtù dell' osservazione sensata e delle esperienze, perchè non presterà fede alla Trinità, alla incarnazione del Verbo, ai sacramenti, in grazia della rivelazione? Egli è vero, che i razionalisti vogliono ingerirsi anche nelle fisiche; e i partigiani della *filosofia della natura* pretendono, verbigrazia, che il filosofo non debba ammettere la gravità e la luce, se prima non ne ha fatte delle idee pure. La qual pretensione è certo piacevolissima. Egli è però credibile, che gli stessi fautori di questo ingegnoso sistema, se ne burlino, o almeno nol mettano in pratica; imperocchè, se essi non volessero credere ai serviti delle loro mense, e (ciò che più importa al dì d' oggi) alle monete dei loro scrigni, se non dopo averle convertite in idee pure, starebbero freschi. Ma in queste faccende essi sogliono

essere assennatissimi, e molto lontani dal governarsi colle idee pure.

63.

La ragion principale, in cui si fondano i razionalisti moderni, è la discordanza, che corre a parer loro fra la teologia antica e ortodossa, e la scienza moderna. Davide Federigo Strausse ne parla a ogni poco con una tal fidanza, che dee destare qualche stupore in chi non conosce la scienza moderna, e anche più in chi la conosce. Questa dissonanza è di due sorti; l' una storica e l' altra dottrinale. La prima consiste nelle antinomie apparenti della Bibbia; le più forti delle quali non erano ignote ai Padri, e agli apologisti, senzachè cadesse loro in mente d' inferirne alcuna ripugnanza tra la fede e la dottrina dei loro tempi. Ciò che toglie ogni valore a tali antinomie si è l' osservare, che niuna di esse eccede per sè medesima una semplice probabilità; la quale è annullata affatto dagli argomenti certi e inconcussi, che si hanno in contrario. I quali argomenti sono parte *a posteriori*, e parte *a priori*. Fra i primi, la sola autenticità dell' Evangelio di san Giovanni, che lo Strausse non osa impugnare, basta a distruggere le conghietture, ch' egli ammucchia, contro quella degli altri Evangeli. Ora se l' Evangelio di Giovanni è autentico, è impossibile il supporlo intessuto di miti; e se non è mitico, se i fatti sovrannaturali, che vi si raccontano, sono veri e indubitati, esso solo basta a provare, che il Cristianesimo è divino, che Cristo è veramente figliuolo di Dio, e a mettere in sicuro le verità consegnate negli altri libri sacri, e credute costantemente dalla società cristiana. Se poi si discorre *a priori*, cioè discendendo dall' Idea ai fatti, invece di salire dai fatti all' Idea, le antinomie perdono anche l' apparenza di ogni valore logico; si mostrano manifestamente assurde; tanto assurde, quanto le antinomie e le anomalie della natura, con cui i sensisti si sforzano di provare che l' universo non procede da una sapienza ordinatrice, ma è opera delle necessità o del caso. Infatti il processo dei razionalisti è

identico a quello degli ateisti : la sola sostituzione dell' ontologismo al psicologismo spianta radicalmente i due sistemi. Ma lo Strausse non subodora pure l' esistenza del metodo ontologico, e si riposa nella sua analisi microscopica, nella sua critica distruttiva, con una perfetta quiete di spirito, che richiama alla memoria quei filosofi francesi, i quali un mezzo secolo fa, notomizzando il cervello, si credevano di provare la materialità dell' anima, o scomponendo i corpi cogli artificii chimici, e riducendo i loro composti a certe forze elementari, pretendevano di rendere inutile o mostrare assurda l' esistenza di un sommo e sapientissimo artefice. Le parole, con cui egli incomincia la Dissertazione terminativa del suo libro, fanno segno dell' ingenua fiducia posta da lui nei principii e nei risultati del proprio lavoro. « Les résultats, » dic' egli gravemente, « de la » recherche que nous avons menée à terme ont maintenant » anéanti, ce semble, la plus grande et la plus importante » partie de ce que le chrétien croit de Jésus, détruit tous les en» couragements qu'il puise dans cette croyance, tari toutes » les consolations. Le trésor infini de vérité et de vie qui de» puis dix-huit siècles alimente l'humanité, paraît dissipé sans » retour, toute grandeur précipitée dans la poussière, Dieu dé» pouillé de sa grâce, l'homme de sa dignité, et le lien rompu » entre le ciel et la terre [1]. » Quanto ai punti dottrinali, il merito dello Strausse è di ricuocere certe vecchie obbiezioni contro la possibilità dei miracoli, l' esistenza dell' ordine sovrannaturale, l' inspirazione dei libri sacri, e i misteri cristiani; nelle quali la sola novità, che si trovi, si è che sono fatte e incalzate con assai meno di forza e di nervo, che le si abbiano ne' teologi ed apologisti, che le proponevano per risolverle due o tre secoli fa. Fuori di questi vecchi sofismi, tuttociò che i razionalisti sogliono allegare di nuovo è così debole, così confuso, così meschino e puerile, che fa increscere buonamente di loro. Puossi egli, verbigrazia, immaginare un guazzabuglio più in·

[1] *Vie de Jésus, trad. par Littré*, tom. II, p. 713.

digesto e un abuso di metafisica più fanciullesco di quelle Cristologie eterodosse, che lo Strausse espone nel Discorso finale della sua opera [1]? O qualche cosa di più volgare e di più rancido, che quelle obbiezioni, con cui ivi si combatte il dogma cattolico [2]? E pure anche qui l' illustre critico prova quella spezie di beatitudine, che nasce dall' aver toccato la cima e il *non plus ultra* della scienza; onde così esprime : « Ce qu'il y a d'essentiel et » de solide dans les objections des rationalistes contre cette » doctrine, n'a été résumé par personne avec plus de vigueur » que par Schleiermacher; et ici, comme en plusieurs points, » sa critique négative en a fini avec le dogme de l'Église [3]. » Oh come è fortunato il sig. Strausse a contentarsi di così poco! E quanto la moderazione dei desideri conferisce alla tranquillità dell' animo eziandio nelle scienze! Nè lo Schleiermacher potrebbe essere citato più a proposito per la sua gloria filosofica; e si scorge, che il sig. Strausse ha avuto cura di scegliere quanto si trova di più squisito nelle sue opere, e di più atto a metterlo in concetto di un gran pensatore. Abbiamo già veduto la bella figura, che gli fa fare, citando il suo discorso sull' inutilità moderna degli angeli. Nel luogo presente, la menzione, che si fa di esso, non è meno onorevole. Il lettore può farsene capace, se avrà la pazienza di leggere le quattro pagine, che ivi si spendono a riassumere quella stupenda critica, che *en a fini avec le dogme de l'Église*. Ivi imparerà, che lo Schleiermacher « trouve un GRAVE sujet de doute dans l'expression : » *nature divine* et *nature humaine ;* cette expression met l'humanité et la divinité sous une même catégorie, et qui plus » est sous la catégorie de nature, ce qui essentiellement ne signifie qu'un être borné et conçu en opposition avec d'autres [4]; » che due nature presuppongono due persone, perchè ogni natura è un sistema vitale, e « on ne peut comprendre

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 713 seq.
[2] *Ibid.*, p. 728-734.
[3] *Ibid.*, p. 730.
[4] *Ibid.*

» comment deux systèmes absolument différents d'états vitaux, » peuvent concourir en un seul point central [1], » (dunque Iddio è *un sistema di stati vitali!* misericordia!); che « ce qui... » rend surtout manifeste cette impossibilité logique, c'est la » supposition d'une double volonté en Christ, à laquelle, si l'on » était conséquent, on devrait adjoindre un double entende- » ment [2] » (dunque lo Schleiermacher e lo Strausse credono, che, secondo il dogma ortodosso, non si debba ammettere in Cristo un intelletto umano, come una volontà umana); che conseguentemente « comme l'entendement et la volonté constituent la » personnalité, la division du Christ en deux personnes serait » décidée [3], » ecc. Tutte le altre obbiezioni sono della stessa forza. Il lettore certo mi dispensa di rispondere a cavilli di tal novità e valore, che un seminarista un po' ingegnoso dei nostri giorni si vergognerebbe di proporli sui banchi delle scuole.

Non è questa l' ultima volta, che il povero Schleiermacher è tradotto in campo, ed esposto con più zelo che prudenza dallo Strausse all' ammirazione de' suoi leggitori. Dopo avere debellata la dottrina ortodossa con quei terribili argomenti, che abbiamo accennati, egli propone la propria, cioè una *Cristologia eclettica;* la quale veramente non regge a martello, secondo il suo esponitore, ma è tuttavia al parer suo il meglio, che si possa fare, chi non voglia dare onninamente lo sfratto al dogma cristiano. « Certes, » dice lo Strausse, « cette christologie est » une très-belle élaboration; et comme nous le verrons plus » tard, elle fait tout ce qu'il était possible de faire pour rendre » concevable la réunion de la divinité et de l'humanité dans le » Christ en tant qu'individu [4]. » Or volete sapere in che con-

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 730, 731.

[2] *Ibid.*, p. 731.

[3] *Ibid.* Egli è chiaro, che questo gretto sofisma si fonda sopra il senso equivoco della voce *personalità*, che si adopera tanto ad esprimere l' unità psicologica dell' animo umano, quanto a significar l' unione di due nature, come, verbigrazia, dell' anima e del corpo, in una sola sussistenza.

[4] *Ibid.*, p. 743.

sista sostanzialmente questo bel lavoro? Spalancate le orecchie e sentitelo in due parole. Io sono membro della società cristiana, dice lo Schleiermacher, e come tale « j'ai conscience de » l'anéantissement de ma peccabilité et de la participation à » une perfection absolue, c'est-à-dire, je sens dans cette asso- » ciation les influences qu'un principe sans péché et parfait » exerce sur moi [1]. » Ora tutti i membri della società cristiana sono uomini e peccabili di lor natura. Dunque l' impeccabilità conferita a ciascun Cristiano non può derivare dalla società in cui vive, ma dee nascere dall' influenza del suo fondatore, cioè da Cristo. Ora se Cristo non fosse stato impeccabile egli stesso, non potrebbe comunicare questo privilegio a' suoi seguaci. Dunque Cristo fu impeccabile; dunque « la formation de la per- » sonne du Christ ne peut être comprise que comme le résultat » d'un acte divin de création [2]. » Imperocchè, « si nous lui » devons la vertu toujours croissante de notre conscience de » Dieu, il faut que cette conscience ait eu en lui une vertu ab- » solue; de sorte que cette conscience, ou Dieu sous la forme » de cette conscience, était ce qui seul agissait en lui; et tel est » le sens de ce que dit l'Église, à savoir que Dieu s'est fait » homme en Christ [3]. » Non vi pare, che questo prosillogismo in forma abbia tutto il rigore della dimostrazione? Che il fatto della impeccabilità cristiana, su cui riposa tutto il ragionamento, sia inconcusso ed evidente, come un assioma? Che la nuova formola, con cui si esprime la divinità di Cristo, sia assai più chiara, precisa e soddisfacente della formola ortodossa, alla quale si sostituisce? E che squisitezza di logica in tutto il progresso del ragionamento! Quanto le idee, per cui discorre, son bene insieme concatenate! Quanto è stringente la conclusione! *Il Cristiano partecipa alla impeccabilità; ora non potendo ricevere questa dote dalla società, in cui vive, dee ritrarla dal suo fondatore; dunque Cristo era impeccabile; dunque era Dio.* Certo,

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 738, 739.

[2] *Ibid.*, p. 743.

[3] *Ibid.*, p. 740.

che dai tempi di Gotama e di Aristotile fino ai dì nostri, niuno ha saputo sillogizzare in un modo così maraviglioso. La divinità di Cristo è oggimai messa in sicuro, non già dalle Scritture, dai Concilii, dalla Chiesa universale, non da una tradizione di diciotto secoli, non dallo splendor dei prodigi, che accompagnarono la nuova rivelazione, o dalla fortezza dei martiri, che la suggellarono col loro sangue ecc., ma dal fatto luminoso e inconcusso della impeccabilità umana, rispetto al quale tutti quegli argomenti, che persuadevano gli avi nostri, sono cavilli e miserie. Questi argomenti sono in contraddizione colla scienza moderna; la quale avendo dimostrato con rigore geometrico, che è ridicolo il voler discorrere *a priori* fuori delle scienze fisiche (nelle quali ciò è lecito, anzi prescritto), e che l'Idea non può sovrastare ai fatti sensibili, ha buttato fra le favole ogni sistema, che si appoggi a un ordine sovrannaturale. Oggimai la religione non si può più ammettere, che come una faccenda sensibile e sperimentale; e l'aver saputo piantarla sulla *esperienza interna*[1] trovando il fatto psicologico, nuovo e mirabile, della impeccabilità umana, è la grande scoperta, che assicura allo Schleiermacher una perpetua fama. Egli è vero, che appoggiato a questa salda base il dotto teologo ammette pure in Cristo un vero miracolo, e nell'origine della sua persona *un atto divino di creazione;* onde con pellegrino artifizio di logica concede ai sensi quel diritto di stabilire un ordine sovrasensibile, che disdice alla facoltà razionale. Il processo può parere ardimentoso; ma egli ha cura di mitigarlo e modificarlo colle più savie cautele. Cristo è Dio in un certo modo, e la sua esistenza costò a Dio un miracolo; ma non crediate però, ch'egli abbia, come Dio, fatto altresì dei miracoli, e che sia risorto e salito al cielo, come par degno e conveniente alla divinità della sua persona, e con-

1 *Vie de Jésus*, tom. II, p. 741. Si noti eziandio, che lo Schleiermacher, oltre al rigettare, come i sensisti, ogni discorso *a priori* nella religione, rigetta eziandio l'autorità della storia, benchè i dettati di questa in origine siano sensibili e sperimentali. Ma siccome passati che sono, sfuggono all'esperienza immediata di ciascuno, i razionalisti li rigettano; tanto il loro sensismo è schietto e profondo!

forme alla fede costante, e universale della società cristiana. Imperocchè l' illustre teologo « borne l'empire du merveilleux » à la première entrée du Christ dans la série des existences » temporelles, et... suppose son développement ultérieur sou» mis à toutes les conditions de l'existence finie [1]. » Ond' egli « soutient que les faits de la résurrection et de l'ascension n'ap» partiennent pas essentiellement à la croyance chrétienne [2]. » La prodigiosa origine di Cristo fondata sul fatto assiomatico della impeccabilità umana non offende a parere dello Schleiermacher la scienza moderna; ma « le surplus qui se trouve dans » le dogme de l'église (et c'est là justement ce que la science » ne peut s'empêcher d'attaquer), par exemple, l'engendre» ment surnaturel de Jésus et ses miracles, les faits de la ré» surrection et de l'ascension, les prédictions de son retour » pour le jugement dernier, ne peuvent pas être posés comme » de véritables parties intégrantes de la doctrine du Christ [3]. » Vedete com' è riservato! Com' egli sa arrestarsi a tempo nella via lubrica e pericolosa dei prodigi! Vedete con che sapienza egli ammette il massimo dei portenti, cioè l' origine sovrannaturale della persona di Cristo, perchè vi è costretto da un fatto psicologico così evidente, come quello della impeccabilità umana, ma ripudia le altre maraviglie, che si appoggiano unicamente all' autorità della Chiesa e della storia! Egli è vero, che si potrebbe obbiettare a questa ingegnosa teorica, che se i prodigi narrati negli Evangeli sono falsi, non si può salvare dal fanatismo o dall' impostura la persona stessa di Cristo, o almeno quella de' suoi apostoli, e discepoli, che propagarono la sua dottrina e scrissero la sua vita. E in tal caso, a che riesce l' impeccabilità di Cristo e de' suoi seguaci? Che diventa il fatto psicologico scoperto dallo Schleiermacher, e stabilito da esso, come base del suo sistema? Dovremo credere all' impeccabilità e all' inerranza dei moderni razionalisti, anzichè a quella di

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 743.

[2] *Ibid.*, p. 745.

[3] *Ibid.*, p. 741.

Matteo, di Paolo, e di Giovanni? La sagacità del teologo tedesco non ha antivenute queste e simili obbiezioni, per quanto si può ricavare dal breve sunto, che lo Strausse ci ha dato della sua dottrina; ma io non dubito, ch' egli non fosse in grado di risolverle colla stessa felicità, con cui ha provata e messa in sodo la propria sentenza, e di cui fa segno ogni qualvolta gli accade di discorrere filosofando intorno ai dogmi e ai fondamenti della religione.

Questi pochi tratti basteranno per dare un saggio del valore filosofico e teologico dei moderni razionalisti. Il proseguire in questa materia, e l' esaminare la Cristologia, che il sig. Strausse propone a' suoi lettori, come conforme alla scienza moderna [1], vorrebbe un troppo lungo discorso. Essa è fondata sul panteismo dell' Hegel, e aggiunge agli assurdi e alle contraddizioni proprie di ogni dottrina panteistica, molte leggerezze ed inezie, che non la cedono a quelle, che abbiamo vedute. Il razionalismo teologico non potrebbe trovare al dì d' oggi un miglior confutatore di sè medesimo, e de' suoi propri eccessi. Possa lo spettacolo, ch' egli dà al mondo, aprir finalmente gli occhi all' ingegnosa e generosa nazione, che lo ha prodotto e nudrito, e preservare da' suoi pestiferi influssi il senno italiano!

64.

Se non ci fosse altra prova della verità del cattolicismo, che la declinazione delle scienze speculative, dappoichè si sono separate dalla Chiesa, confesso, che questo argomento sarebbe per me di non piccolo peso. Imperocchè, se dopo Lutero ci furono ancora alcuni filosofi sommi, come il Leibniz, il Malebranche, il Vico, uopo è notare, che la sostanza delle loro dottrine appartiene schiettamente alla filosofia cattolica. Emanuele Kant ebbe un ingegno psicologico veramente raro; ma lo

[1] *Vie de Jésus*, tom. II, p. 756-773.

scetticismo originato dalla sua professione religiosa impedì la nobile pianta di portare i frutti, che se ne potevano promettere: e ciò che spesso non accade, le opere del Kant, benchè ingegnosissime, sottostanno dal lato del valore scientifico alla maestria e alla eccellenza dell' autore. Eccettuo la sola Critica della ragion pratica; la quale anco manca di base, e ripugna alla parte speculativa di tutto il sistema. Tuttavia il Kant, alcuni altri filosofi tedeschi suoi coetanei, e gli Scozzesi, sono colossi, a comparazione dei loro successori. Quando si considera, che il moto della filosofia anticattolica, e le sue promesse millantatrici doveano riuscire alle stravaganze del panteismo germanico, alle inezie, ai guazzabugli, e al debole razionalismo dei Francesi più recenti; quando si paragonano questi minuti pensatori ai gran maestri dell' ontologia cattolica, non si può non ammirare la Providenza, che condanna l' errore a far ludibrio e spettacolo di sè alle genti, e a trovare in sè stesso la propria rovina. La filosofia moderna vacillante fra la perduta fede, e un bene chimerico, che dispera di conseguire, non è più, propriamente parlando, che un sarcasmo o un rimorso.

NOTA SUPPLEMENTARE.

Nel capitolo ottavo del primo libro di quest' opera [1], parlai con qualche severità di un celebre poeta nostro coetaneo, e di alcuni suoi versi, che addolorarono i sinceri amatori della religione. Stampate quelle pagine, mi accadde di leggere in un giornale, che l' illustre Autore diede fuori testè una ristampa delle sue opere, purgata da quegli scorsi, che macchiavano alcune di esse. Se il fatto è vero, come spero e credo, mi tengo in debito di avvertirne i miei pochi lettori, e di rivocare quanto l' amor della verità m' indusse a scrivere di men favorevole verso un uomo, che dà un esempio sì bello e sì raro di magna-

[1] Tom. II, part. 1, p. 662, 663.

nimità cristiana. L' errare è proprio di tutti, e accade spesso ai più grandi ingegni; ma il ricredersi fa prova di un animo non volgare : e quando chi porge questo generoso esempio ha ottenuta una grande e giusta celebrità, egli acquista un nuovo titolo alla stima de' suoi coetanei, e alla ammirazione dei posteri.

FINE DELLA SECONDA E ULTIMA PARTE

DEL TOMO SECONDO.

INDICE.

EMENDAZIONI.

TOMO PRIMO.

A pag. 13, lin. 31, Ardri, *leggi* Ardresi.
— 167, lin. 23, d'Italia, — della penisola.
— 336, lin. 22, redime, — riscatta.

TOMO SECONDO.

A pag. 580, lin. 5, Islandesi, *leggi* Irlandesi.

